فلسفۂ شریعتِ اسلام

تالیف: ڈاکٹر صبحی محمصانی

ترجمہ

مولوی محمد احمد رضوی

نگران: ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ

★

مجلسِ ترقیِ ادب

۲۔ کلب روڈ لاہور

طبع چہارم : اپریل ۱۹۷۰ع

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : سید امتیاز علی تاج ستارۂ امتیاز
ناظم مجلس ترقی ادب ، لاہور

مطبع : قندیل پریس۔ لاہور

مہتمم : شعیب نظامی

فہرس

اھم عربی ماخذ - - - - - - - - - ۳۵۸

پیش لفظ

کتاب ھذا 'فلسفة الشریع فی الاسلام' کا اردو ترجمہ ھے جسے ڈاکٹر صبحی محمصانی نے عربی زبان میں تالیف کیا ۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ع میں بیروت سے شائع ھوا تھا اور دوسرا ایڈیشن ترمیم اور اضافے کے ساتھ ۱۹۵۲ع میں طبع ھوا ۔

مصنف علاّم کا شمار زمانۂ حال کے نام ور ماھرین قانون میں ھوتا ھے ۔ آپ نے قانون کی تحصیل فرانس میں کی اور اس کے بعد لنڈن یونیورسٹی سے بھی قانون کی اعلیٰ سند حاصل کی ۔ آپ پہلے بیروت میں مسلمانوں کی عدالت مرافعہ میں سرکاری وکیل تھے ، پھر وھاں کی امریکن یونیورسٹی میں عثمانیہ ضابطۂ قانون اور رومی قانون کے پروفیسر رھے ۔ آج کل آپ بیروت میں عدالت مرافعہ کے صدر ھیں اور قانون کے متعلق متعدد کتابیں فرانسیسی اور عربی زبان میں تالیف کر چکے ھیں ۔ فاضل مصنف نے مشرق اور مغرب کے قدیم اور جدید قانونی ضابطوں کا گہرا مطالعہ کیا ھے اور اسلامی فقہ ان کا خاص موضوع بحث ھے ، اس لیے وہ پیش نظر کتاب کی تالیف کے لیے غیر معمولی صلاحیت اور اھلیت رکھتے ھیں ؛ چناں چہ انھوں نے اس تالیف میں اسلامی فقہ کے ارتقا پر نہ صرف تاریخی لحاظ سے نگا ڈالی ھے بلکہ اکثر امور کے اسباب و علل کی تلاش کی ھے اور ان پر فلسفیانہ انداز سے تبصرہ کیا ھے ۔

کتاب ھذا جن اغراض کے تحت لکھی گئی ھے اور اس کی تالیف میں جن اصولوں کی پیروی کی گئی ھے ، فاضل مصنف نے

انھیں خود ھی اپنے مقدمے میں وضاحت سے بیان کر دیا ھے لہٰذا انھیں یہاں دھرانے کی ضرورت نہیں ۔

فاضل مصنف نے کتاب کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ھے اور ھر باب میں متعدد فصلیں ھیں :

باب اول میں قانون کی تعریف اور اس کے اصولوں کا بیان ھے ، پھر اسلامی فقہ اور اس کے مختلف مسائل اور مباحث کا ذکر ھے ۔

باب دوم میں اسلامی فقہ کے مختلف مذاھب کی مختصر تاریخ ھے اور ان کے باھمی فروعی اختلافات کا بیان ھے ، نیز اسلامی ملکوں کے مروجہ قوانین کے متعلق ضروری معلومات ھیں ۔

باب سوم میں اسلامی شریعت کے مآخذ و مصادر یعنی کتاب ، سنت ، اجماع اور قیاس اور دیگر ادلۂ شرعیہ مثل استحسان و استصحاب کا بیان ھے ، نیز اجتہاد اور تقلید پر بحث ھے ۔

باب چہارم میں احکام کی اُن تبدیلیوں کا بیان ھے جو زمانے کے اقتضا سے پیدا ھوتی ھیں یا رسم و رواج کے اثر سے معرض وجود میں آتی ھیں ، نیز اس بات کی تحقیق کی گئی ھے کہ آیا اسلامی فقہ پر رومی قانون اثر انداز ھوا ھے یا نہیں ۔

باب پنجم میں بعض قواعد کلیہ کا بیان ھے ، مثلاً قصد و ارادہ ، اثبات ، اقرار ، شہادت وغیرہ ۔

ترجمے کا کام جناب مولوی محمد احمد صاحب رضوی نے سرانجام دیا ھے جو پاکستان کی مجلس دستور ساز میں مترجم ھیں اور اس پر نظر ثانی راقم الحروف نے کی ھے ۔ مولانا موصوف نے اپنی گوناں گوں مصروفیتوں کے باوجود یہ گراں قدر علمی خدمت جس محنت اور قابلیت سے سرانجام دی ھے ، اس کا نتیجہ

ناظرین کرام کے سامنے ہے -

بعض روشن خیال حلقوں سے یہ آواز بار بار بلند کی گئی ہے کہ اسلامی فقہ کو موجودہ زمانے کے نئے تقاضوں کی روشنی میں از سر نو ترتیب دیا جائے؛ اس کے علاوہ پاکستان میں آج کل اسلامی نظام حکومت کے اجرا کا مسئلہ بھی درپیش ہے لہٰذا امید واثق ہے کہ اندریں حالات پیش نظر کتاب خاص دل چسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی -

عنایت اللہ

صدر شعبۂ عربی و اسلامیات

گورنمنٹ کالج، لاہور

یکم محرم، ۱۳۷۵ھ

مطابق ۲۰- اگست، ۱۹۵۵ء

مقدمۂ طبع ثانی

اس کتاب کی تالیف سے میری غرض و غایت یہ تھی کہ قانون سازی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت کی جائے اور مختلف مذاہب فقہ اور زمانۂ حال کے مروجہ قوانین کی روشنی میں شریعت اسلامیہ کا مطالعہ کیا جائے۔

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ع میں شائع ہوا تھا؛ چناں چہ بعض دینی اور قانونی حلقوں نے اس میں کافی دلچسپی کا اظہار کیا۔ اس سے میں سمجھتا ہوں کہ مؤلف کتاب اپنے مقصد کے حصول میں ایک حد تک کامیاب ہوا ہے۔ یہاں اس امر کی گنجائش نہیں کہ ان تمام علما و فضلا کا ذکر کیا جائے جنھوں نے از راہ کرم تالیف ھذا پر تنقید یا تقریظ فرمائی لیکن میرے لیے ان عمدہ ملاحظات کی ستائش کرنا ضروری ہے جو انھوں نے اس ضمن میں ارشاد فرمائے۔

چوں کہ پہلا ایڈیشن بہت جلد ختم ہو گیا تھا اس لیے میں نے اس کتاب کو دوبارہ چھاپنے پر کمر ہمت باندھی۔ میرے ارادے کو اس امر سے بھی تقویت پہنچی کہ بعض ملکوں میں اس کتاب کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کا خیال پیدا ہوا؛ چناں چہ حکومت پنجاب (پاکستان) نے اس کے اردو ترجمے کی اجازت چاہی اور واشنگٹن (امریکہ) کی ایک علمی مجلس نے اس کے انگریزی ترجمے کی اجازت طلب کرکے میری عزت افزائی کی۔

طبع ثانی میں کتاب کے اصل مضمون کو به دستور باقی رکھا گیا ہے مگر ہاں بعض مقامات میں قدرے اضافه یا ترمیم کردی گئی ہے کیوں که پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد ملکوں کے قوانین میں تبدیلی پیدا ہو چکی ہے ۔

میں اپنے آپ کو بڑا خوش قسمت سمجھتا ہوں که اس طبع ثانی کو ناظرین کی خدمت میں ایک مبارک دن یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیه وسلم کے یوم ولادت کے موقع پر پیش کر رہا ہوں ۔

صبحی محمصانی

بیروت

۱۲- ربیع الاول ، ۱۳۷۱ھ

مطابق ۱۰- دسمبر ، ۱۹۵۱ع

مقدمۂ طبع اول

گو مرور ایام کے ساتھ ساتھ قوموں کی زندگیاں روپوش ہوتی چلی گئیں مگر صفحات تاریخ پر کاروان رفتہ کے نشان ہا معاشرۂ انسانی کا ایسا لازوال سرمایہ اور بنی نوع انسان کی اقتصادی اور معاشری زندگی کا ایسا آئینہ ہیں جس میں حوادث بعیدہ کی تصاویر دھندلی نظر آتی ہیں اور حوادث قریبہ کی بالکل صاف اور واضح ۔ اس فطری احساس کے سبب واقعات پارینہ کچھ بے روح اور نامانوس سے معلوم ہوتے ہیں لیکن تازہ گزرے ہوئے واقعات میں کچھ ایسے آثار زندگی پائے جاتے ہیں گویا وہ ہمارے ہی مشاہدات اور گرد و پیش کے حالات ہیں ۔

باوجود اس امر کے تمام تاریخی واقعات میں ایک ایسا رشتہ موجود ہے جو ان کو ایک دوسرے سے مربوط رکھتا ہے اور اسی رشتے کے سہارے حوادث ، زمانے کی تاریخی منزلیں طے کرتے ہیں ؛ چناں چہ یہ رشتہ زمانے کی سطح پر ایک موج کی صورت اختیار کر لیتا ہے جو ماضی کو حال سے اور قدیم کو جدید سے ملا دیتا ہے ۔

اس لیے یہ ممکن نہیں کہ واقعات قدیمہ اور ان کے تغیرات کے اسباب کو ذہن نشین کیے بغیر ہم واقعات جدیدہ کا تجزیہ کر سکیں ۔ اسی طرح واقعات قدیمہ کا تجزیہ کرنے کے لیے حالات جدیدہ کے ساتھ ان کا مقابلہ کرنا اور ان کے اسباب و علل کا جاننا ضروری ہے ۔

یہ تاریخ کی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اجتماعی زندگی کے حالات زمان و مکان کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں اور چوں کہ آئین و قوانین بھی اجتماعی زندگی کے مظاہر ہیں اس لیے ثابت ہوا کہ قوانین انسانی بھی اختلاف زمان و مکان سے متأثر ہوتے رہتے ہیں ، اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ قوانین کا قالب قوم کے اخلاق و عادات اور روایات و رجحانات کی مٹی سے بنتا ہے اور قومی زندگی کی مشغولیتوں کے تقاضے قوانین کے آئینے میں بالکل صاف نظر آتے ہیں ۔

اس کے باوجود جو قوانین ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں ، اپنے اسباب و علل اور وجودی اعتبار سے ایک ہی رشتے میں منسلک ہیں اور جب ہم انہیں اتحاد و اختلاف کے متضاد معیار سے جانچتے ہیں تو باوجود مغایرت کے ان میں مماثلت اور مشابہت بھی پاتے ہیں ۔

قدیم اور جدید قوانین کی یہی مغایرت و مماثلت راقم کے لیے تالیف کتاب کا سب سے پہلا محرک بنی ۔ یہ صرف مختصر سا دیباچہ ہے جو اسلامی قانون سازی کی تحقیق کی غرض سے مختلف مذاہب اور قوانین جدیدہ کی روشنی میں لکھا گیا ہے ۔

میں نے کتاب ہذا کی تالیف میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ صحیح اور قابل اعتماد ماخذوں پر بھروسہ کروں اور ان میں سے سب سے زیادہ مستند ماخذ کو دلیل راہ بناؤں ۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ ایسی خوبیاں رکھنے والی کتابیں سب نہیں تو اکثر ایسے اوراق پارینہ کا مجموعہ ہیں جو ارزاں قسم کے زرد کاغذ پر چھپی ہوئی ہیں جن کی چھپائی اس قدر ناقص اور بے سلیقہ ہے کہ بہ سہولت پڑھی بھی نہیں جا سکتیں ۔ مزید برآں ان کے حواشی بھی بہت الجھے ہوئے

ھیں ۔ اس کا نتیجہ یہ ھوا کہ بعض لوگوں نے دقت مطالعہ کی وجہ سے ان کی حقیقی خوبیوں کو نظر انداز کر دیا اور ظاھری ھیئت کذائی سے اکتا کر ان کا پڑھنا چھوڑ دیا ۔

عام لوگوں کے برعکس مجھے ان زرد رنگ کے کاغذ کی کتابوں سے گویا عشق تھا جس پر مجھے ناز ھے کیوں کہ ان میں فکر بلیغ کا بےانداز خزانہ پوشیدہ ھے اور ایسی نادر اور گران قدر تحقیقات علمی کا ذخیرہ موجود ھے جو ھمارے اسلاف نے بڑی کد و کاوش اور عرق ریزی کے بعد جمع کیا تھا ۔

کتاب ھذا کی تالیف کا پہلا مقصد یہ ھے کہ میں ان زرد کاغذ کی کتابوں کے گراں بہا علمی خزانوں کو ضبط تحریر میں لاؤں اور انھیں آرائے جدیدہ و افکار نو کے بالمقابل رکھ کر ان کی باھمی موافقت اور مخالفت کے پہلوؤں کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دوں اور دونوں زاویہ ھائے نگاہ کے دلائل و براھین بھی پیش کر دوں ۔ میں نے زیادہ تر یہ کوشش کی ھے کہ ان سے میں جو مواد فراھم کروں اسے بلا کسی مذھب کی طرف داری کیے اور بلا کسی رائے کو ترجیح دیے بےکم و کاست بجنسہ پیش کر دوں اور اس کا فیصلہ قارئین کرام یا دوسرے محققین پر چھوڑ دوں ۔

مجھے توقع ھے کہ اس طرح میں دستور سازی کا اسلامی نظریہ غیر مسلم حضرات اور ان کے ارباب فکر کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ پیش کر سکوں گا اور بہ قدر امکان ان لغزشوں کا ازالہ بھی کر سکوں گا جو بعض لوگوں سے سرزد ھوئی ھیں ۔ انھیں میں سے مستشرقین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے حضرات ھیں جنھوں نے ایسے مضامین پر قلم اٹھایا کہ اول تو وہ ان مضامین کی زبان ھی سے کماحقہ واقف نہ تھے

دوسرے وہ اس فن کے اصل ماخذوں سے الھی بیگانہ تھے۔
تحقیق علمی کی دنیا میں فکر و ادراک کی لغزشیں ناقابل عفو تصور کی جاتی ہیں ، خواہ وہ سہواً ہوں یا عجلت میں سرزد ہوں ، خواہ ان کا سبب کوتاہی کاوش ہو یا تنقیدی تہی دستی اور خواہ وہ ذاتی اغراض کی وجہ سے ہوں۔

نیز مجھے امید ہے کہ کتاب ھذا کے ذریعے میں اسلامی قانون دان حضرات کو ، بالخصوص 'مجلہ احکام عدلیہ' سے باخبر لوگوں کو مغربی قانون سازی کے طریقوں اور دونوں طریقوں کے قدر مشترک اور ما بہ‌الامتیاز سے روشناس کرانے میں بہ قدر استطاعت کامیاب ہو جاؤں گا۔

کتاب ھذا کی تالیف سے یہی میرا مقصد ہے ۔ اگر میں اس مقصد میں جزوی طور پر بھی کامیاب ہو گیا تو اسے اپنی خوش نصیبی سمجھوں گا '' وما اوتیتم من العلم الا قلیلا ۔''

دوسرے مؤلفین کا دستور ہے کہ اپنی تالیف پیش کرتے وقت صرف از راہ کسر نفسی قارئین سے اپنی غلطی یا سہو کی معذرت چاہتے ہیں لیکن میں اپنی اس کتاب میں از راہ کسرنفسی نہیں بلکہ اپنی بےبضاعتی کے پیش نظر معترف ہوں کہ میرے لیے خطا و نسیان کے سلسلے میں معذرت چاھنا بہ نسبت ان کے زیادہ ضروری ہے ۔

آخر میں یہ عرض کر دینا بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب صرف مقدمہ ہے ایک دوسری تالیف کا جو اس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ ہدیۂ[1] ناظرین کروں گا جس میں ''قانون معاھدات و موجبات کے عام اسلامی نظریات'' پر مختلف مذاھب کے زاویہ ھاے نگاہ کی روشنی میں سیر حاصل بحث کی

۱۔ زیر طبع ہے اور دو جلدوں میں ہے ۔

گئی ہے ؛ خصوصاً مذہب حنفی اور دوسرے آئمہ مجتہدین کے مذاہب اور معاشرۂ جدیدہ کے قوانین نو کی روشنی میں جن میں لبنان ، انگلستان اور فرانس کے قوانین خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ''واللہ ولی التوفیق فی البدایۃ والنہایۃ ۔''

صبحی محمصانی

بیروت ، یکم نومبر ، ۱۹۴۵ء

باب اول

علم فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

علم فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

انسان مدنی الطبع ہے

ہمارے لیے ممکن نہیں کہ اس موقع پر ان مختلف نظریوں کو بیان کریں جن میں معاشرے کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے، نہ روسو اور اس جیسے فلسفیوں کے اس قول کی نامعقولیت بیان کرنے کا یہ موقع ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں فطرۃً[1] تنہائی کی زندگی بسر کرتا تھا اور معاشرہ افراد انسانی کے مل جل کر رہنے سے پیدا ہوا[2]۔ بلکہ یہاں ہم صرف وہی رائے بیان کریں گے جو آج کل کے علمائے تمدن کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ انسان فطرۃً مدنی الطبع ہے اور اجتماعی زندگی اس کے لیے ناگزیر ہے۔

مذکورہ بالا حقیقت کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ قوانین اور شرائع معاشرۂ انسانی میں معرض وجود میں آئیں تاکہ افراد کے باھمی مخاصمات کا ان کے مطابق فیصلہ ہو سکے، کیوں کہ اجتماعی زندگی میں باھمی معاملات لازمی ہو جاتے ہیں جن سے لوگوں کے درمیان مختلف قسم کے تعلقات پیدا ہوتے ہیں اور ان

۱- Al'etat de nature

۲- Social Contract

تعلقات سے نزاعات اور مناقشات بھی پیدا ہوتے ہیں لہٰذا ایسے قوانین ضروری ہوگئے جن کے ذریعے سے ہر فرد کے حقوق کی تعیین ہو جائے اور اس سے باہمی نزاع اور مخاصمت کی روک تھام ہوسکے۔

'مجلة الاحکام العدلیة' میں بھی اسی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ قارئین کرام یہاں اور دوسری جگہ ملاحظہ کریں گے کہ 'مجلہ' میں ایسے نظریے اور ایسی رائیں بیان کی گئی ہیں جو قوانین کی کتب جدیدہ میں مشکل ہی سے مل سکتی ہیں۔ مجلے کی پہلی دفعہ میں یہ عبارت مذکور ہے کہ "انسان چوں کہ مدنی‌الطبع ہے اس لیے دوسرے حیوانات کی طرح وہ تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا بلکہ وہ فطرۃً عمرانی زندگی کی ترقی کے ساتھ ساتھ باہمی تعاون اور شرکت کے لیے مجبور ہے۔ اور چوں کہ ہر انسان ساز گار ماحول چاہتا ہے اور اپنے حریف کے مقابلے میں غضب کا اظہار کرتا ہے اس لیے بنی نوع انسانی میں صحیح قسم کا عدل و انصاف اور نظام قائم رکھنے کی غرض سے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جن کو شریعت کی تائید حاصل ہو۔"

جیسا کہ خود اس دفعہ کی تفسیر سے ظاہر ہے مدنی سے مراد وہ شخص ہے جو اپنی زندگی تنہا بسر نہ کرے۔ اور لفظ 'مدنی' کا اطلاق صرف شہری ہی پر نہیں ہوتا بلکہ جس طرح اس کا اطلاق ایک شہری پر ہوتا ہے اسی طرح ایک دیہاتی پر بھی ہوتا ہے کیوں کہ دونوں قسم کے انسان مدنی الطبع ہیں جو دوسروں کے ساتھ مل کر رہتے ہیں اور زندگی کے

کاروبار میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ھیں

ابن خلدون نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں واضح کیا ھے : ''ان الاجتماع الانسانی ضروری'' (یعنی انسان کے لیے اجتماعی زندگی ضروری ھے) اور حکما نے تمدن کی تعبیر ان لفظوں میں کی ھے ''الانسان مدنی باالطبع'' (یعنی انسان مدنی الطبع ھے) یعنی اس کے لیے اجتماعی زندگی ناگزیر ھے جسے حکما کی اصطلاح میں مدنیۃ کہتے ھیں اور جس کا دوسرا نام عمران ھے - نیز یہ کہ انسان اپنی زندگی کی تمام ضروریات تنہا خود مہیا نہیں کر سکتا بلکہ نوع انسانی کی زندگی و بقا بہ لحاظِ غذا و دیگر ضروریاتِ زندگی کے سوسائٹی اور تعاونِ باھمی کے بغیر ممکن نہیں اور جب مل جل کر زندگی گزاری جائے تو اس بات کی ضرورت پیش آتی ھے کہ آپس میں لین دین کیا جائے اور ضروریاتِ زندگی فراھم کرنے کے لیے ایک دوسرے سے مدد لی جائے - چوں کہ انسان کے جذبات حیوانی کا تقاضا یہ ھے کہ ایک دوسرے کی طرف دست تظلم دراز کرتا ھے اور دوسرا اس کی مدافعت کرتا ھے اور اس صورت میں خوں ریز جنگ تک نوبت پہنچ جاتی ھے لہٰذا ایسی صورت میں ایک با اختیار حاکم کے بغیر جو ظلم و تعدی کو مٹا کر عدل قائم کر سکے، دنیا میں نوع انسانی کی بقا ناممکن ھے[۲]۔

قرون اولیٰ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان

۱- یہ اس رائے کے خلاف ھے جو استاد محاسنی کی شرح مجلہ میں مذکور ھے (جلد ۱، صفحہ ۲۳) کہ لفظ مدنی سے وہ شخص مراد ھے جو بدوی نہ ھو۔

۲- مقدمہ ابن خلدون - مطبع بہیہ ، مصر ، صفحہ ۳۵ ، ۳۱۴ ، ۱۶۲—۱۶۳ -

قوانین کو (جن کا نصب العین عدل و انصاف کی تائید ہے) قبائل کی ان عادات و خصائل کے ساتھ مخلوط پائیں گے جو متوارث چلی آتی ہیں اور محسوس کریں گے کہ یہ قوانین مذہبی آئین اور اخلاق و معاشی ضابطوں سے الگ نہیں ہیں -

انسانی قوانین اقوام عالم کی تمام پرانی عادات و رسوم کا ایک مخلوط مجموعہ ہیں - یہ ایک ایسی تاریخی صداقت ہے جو محققین تاریخ قوانین کے نزدیک معتبر ہے جیسے مائن انگریز[1] اور ڈی کولانج فرانسیسی[2] - ان محققین نے اسی تاریخی صداقت سے بحث کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان واقعات کو پیش کیا ہے جو ہند ، یونان اور روم وغیرہ قدیم اقوام عالم کی تاریخ سے ماخوذ ہیں اور اس تاریخی صداقت کو ایسے قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن سے انگریز مصنف ڈائمنڈ[3] جیسے مخالفین کی رائے کی پوری طرح تردید ہو جاتی ہے -

ابتدائی دور میں چوں کہ انسانوں کی تمام اجتماعی زندگی بالکل سادہ تھی اس لیے اُن کے عادات و رسوم بھی سادہ تھے - اس زمانے میں قوانین کا نفاذ قبیلے کی رائے عامہ اور اس کے سردار کے اقتدار پر موقوف تھا اور کبھی بہ مصداق 'جس کی لاٹھی اُسی کی بھینس' انفرادی اقتدار پر بھی -

---

۱- اپنی کتاب ' القانون القدیم' (Henry-Sumner Maine 'Ancient Law') میں -

۲- اپنی کتاب ' المدینة القدیمه' (La Cite Antique de Fustel de Coulanges) میں -

۳- دیکھو اس کی کتاب 'قانون العصورالاولی' (Diamond's Primitive Law) مطبوعه لندن ۱۹۳۵ع- اس پر Annual Survey of English Law 1935 P. 15 میں تنقید کی گئی ہے -

جب تمدن انسانی نے ترقی کی تو اس سے معاشرے کے حالات بھی بدلے اور انسانوں میں مختلف قسم کے تعلقات و روابط پیدا ہو گئے اور ان میں پیچیدگیاں اور دشواریاں پیش آنے لگیں ۔ حقوق انسانی کی حفاظت کے لیے واضح قوانین کی ضرورت پیش آئی ، پھر یہ قوانین دوسری عادات و رسوم سے الگ ہونے لگے ۔ سردار قبیلہ کی جگہ حکومت نے لے لی اور حکومت ہی اپنے محکموں اور اجتماعی طاقت کے ذریعے تنفیذ قوانین کا کام انجام دینے لگی ۔

قانون کے معنی

لفظ قانون اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی لفظ ہے[1] جو سریانی[2] کے ذریعے عربی زبان میں آیا ۔ یہ لفظ دراصل مسطرۃ (لائنیں کھینچنے کا رولر) کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا ، اس کے بعد قاعدہ کے معنوں میں مستعمل ہوا اور آج کل یہ لفظ یورپ کی زبانوں میں بمعنی قانون کلیسا استعمال ہوتا ہے[3] ۔

۱۔ دیکھو انسائکلو پیڈیا آف اسلام ، لفظ Kanun کے ضمن میں ۔

۲۔ تاج العروس جلد ۹ ، صفحہ ۳۱۵ میں مذکور ہے کہ لفظ قانون رومی (یونانی) یا فارسی لفظ ہے اور محیط المحیط میں اس لفظ کو سریانی قرار دیا گیا ہے ۔ در حقیقت یہ لفظ یونانی ہی ہے ۔ دیگر الفاظ کی طرح یہ بھی یونانی سے بذریعہ سریانی عربی زبان میں آیا ہے ۔

۳۔ Canon Law Droit Canonique

عربی زبان میں یہ لفظ 'مقیاس کل شی'[۱] یعنی 'ہر چیز کے اندازہ کرنے کا آلہ' کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہیں سے اس لفظ کے وہ عام معنی پیدا ہوئے کہ یہ لفظ ہر جامع اور ضروری قاعدے کے لیے بولا جانے لگا، چناں چہ 'قانون صحت' اور 'قوانین فطرت' وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں[۲]۔

فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون شاید ہی استعمال کرتے ہیں بلکہ اس کے بجائے شرع، شریعۃ اور حکم شرعی وغیرہ الفاظ استعمال کرتے ہیں جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے۔ آج کل لفظ قانون کے تین معنی ہیں:

لفظ قانون کے پہلے معنی جو سب سے زیادہ عام ہیں، یہ ہیں کہ ان سے خاص احکام شرعیہ کا مجموعہ مراد ہے[۳]؛ چناں چہ 'قانون الجزاء العثمانی' (یعنی سلطنت عثمانی کا قانون سزا) اور 'قانون الموجبات و العقود اللبنانی' (یعنی حکومت لبنان کے عہود و مواثیق کا قانون) وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں۔

۱- 'لسان العرب' مصنفہ ابن منظور (جلد ۷، صفحہ ۲۲۹) اور 'قاموس المحیط' مصنفہ فیروزآبادی (جلد ۲، صفحہ ۲۶۹) میں لکھا ہے کہ یہ لفظ مشرقی آلات مزامیر کے لیے بولا جاتا ہے۔

۲- امام غزالی نے علم اصول کی کتاب 'مستصفی' (مصر ۱۹۳۷ع جلد ۱، صفحہ ۸) میں قوانین حدود سے یہی معنی مراد لیے ہیں۔

۳- Code ، Codex

قانون کے دوسرے وہ عام معنی ہیں جن سے آئین و ضوابط مراد ہیں[1] جیسے ہم قانون انگریزی یا قانون کا سبق وغیرہ کلمات استعمال کرتے ہیں ۔ شرع و شریعة کا لفظ عربی زبان میں لفظ شارع سے لیا گیا ہے اور شارع کے معنی اللہ (عز و جل) کے ہیں جو اسلامی شریعت کا سب سے پہلا ماخذ ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا ۔

اور آخری معنی یہ ہیں کہ لفظ قانون ایک خاص صورت میں ہر اس قاعدے کے لیے بولا جاتا ہے جو معاملات عامہ کے قواعد میں سے ہو[2]، مثلاً کہا جاتا ہے کہ مجلس نواب نے غلہ روکنے کی ممانعت کا قانون بنایا ۔ اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں ۔ جب قانون کا لفظ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کی کئی خصوصیات ہیں : اول یہ کہ اس کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہوتا ہے عبادات سے نہیں ، بر خلاف قواعد فقۂ اسلامی کے کہ جس میں دین اور قضا دونوں سے بیک وقت بحث ہوتی ہے ۔ دوسرے یہ کہ ایسے قانون کا نفاذ حکومت پر موقوف ہوتا ہے ۔ تیسرے یہ کہ وہ جج کے فیصلے کی طرح کسی خاص معاملے یا شخص کے لیے نہیں بنایا جاتا بلکہ بغیر کسی تفریق و خصوصیت کے تمام انسانوں یا انسانوں کے

۱- Jus, Law, Droit, Recht

۲- (Lex, a Law, Loi Gesetz) قانون کے یہی معنی کتاب 'قوانین فقہیہ فی تلخیص المذهب المالکیہ' مطبوعہ فاس سنہ ۱۹۳۵ع میں امام ابوالقاسم بن جزی نے استعمال کیے ہیں جو غرناطہ کے رہنے والے تھے اور آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں (۶۹۳—۷۴۱ھ) یعنی چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں زندہ تھے ۔

کسی طبقے کے لیے وضع کیا جاتا ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں لفظ قانون اکثر ان سرکاری احکام کے لیے استعمال ہوتا تھا جنھیں حکومت جاری کرتی تھی تاکہ یہ احکام شرع حنیف کے ان احکام سے علیحدہ سمجھے جائیں جو شرع کے معروف دلائل پر مبنی ہیں ۔ یہ فرق بالخصوص اس مسئلے میں بالکل واضح ہو جاتا ہے جس کے متعلق حکومت کا قانون شریعت کے احکام سے متصادم ہو جیسے سود شرعاً حرام ہے لیکن قانوناً جائز ہے ۔

لفظ شریعت بھی قانون کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے ؛ چناں چہ 'شرائع اسلام'[۱] 'قوانین اسلام' کے معنوں میں آتا ہے ۔ اسی طرح مسلمان علمائے اصول نے لفظ حکم کو قانون شرعی کے معنوں میں اور لفظ حاکم کو شارع کے لیے استعمال کیا ہے[۲] ۔ اب ہم ان لفظوں کی تفسیر اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں ، نیز علم اصول اور علم فقہ کی تعریف بھی بیان کرتے ہیں ۔

علم اصول اور حکم شرعی

علم اصول وہ علم ہے جس میں دلائل شرع سے استنباط احکام کے طریقوں میں بحث ہوتی ہے ۔ اس لیے اس علم کا

۱۔ فقۂ جعفری کی مشہور کتاب ۔

۲۔ آج کل لفظ حاکم کے اور بھی کئی معنی ہیں : چناں چہ لفظ حاکم امور انتظامی کے افسر اعلیٰ ، گورنر وغیرہ کے لیے بولا جاتا ہے جیسے حاکم لبنان ، اور جج کے لیے بھی ، چناں چہ حاکم الصلح بولتے ہیں ۔ اور لفظ حاکم ہی سے حکم اور محکمہ مستعمل ہوتے ہیں ۔

موضوع بھی یہی احکام و دلائل ہیں۔

اسلامی قانون سازی کے اصول اور ماخذ بھی دلائل شرع کہلاتے ہیں اور ان میں سے جن پر سب علما کا اتفاق ہے، چار ہیں: قرآن کریم، سنت نبوی، اجماع امت، قیاس۔ ان کا بیان اگلے باب میں آئے گا۔

حکم شرع شارع (اللہ تعالیٰ) کا وہ حکم ہے جس میں شرعی نقطۂ نگاہ سے کوئی مصلحت ہو؛ دوسرے لفظوں میں علمائے اصول کے نزدیک حکم شرع وہ حکم ہے جو شارع[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کو دیا ہو؛ خواہ اس حکم میں کسی بات کا مطالبہ ہو یا کسی امر کا اختیار دیا جائے یا اعمال انسانی کے آداب اور طریقے ہوں۔ جیسا کہ آپ سمجھتے ہوں گے، یہ ایسی تعریف ہے جو قانون کے اس خاص معنی سے مختلف نہیں جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں اسی لیے اس قاعدۂ کلیہ کے بارے میں جو کتاب 'مجامع الحقائق' میں ہے، کہا گیا ہے کہ "حکم کا نصب العین اجتماعی ہوتا ہے نہ کہ انفرادی[2]" یعنی وہ قانون کی طرح عام ہوتا ہے جو کسی خاص فرد یا خاص حالت کے لیے مخصوص نہیں ہوتا۔

حکم شرعی کے لیے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے: حاکم، محکوم فیہ اور محکوم علیہ؛ چناں چہ حاکم بمعنی شارع ہے جو اللہ تعالیٰ ہے کیوں کہ شرع اسلامی میں سب سے پہلا

۱۔ آمدی کی کتاب 'الاحکام فی اصول الاحکام' (جلد ۱، صفحہ ۹۶)۔

۲۔ ابو سعید الخادمی کی تصنیف 'مجامع الحقائق' اور اس کی شرح منافع الدقائق مصنفہ مصطفی بن محمد الکوز لحصاری مطبوعہ استنبول ۱۳۰۸ھ، صفحہ ۳۱۹۔

احکام صادر کرنے والا وہی ہے اور محکوم فیہ وہ عمل ہے جس کے لیے وہ حکم شرعی دیا گیا ہو اور محکوم علیہ انسان ہے جو حکم شرعی کا مکلف ہے۔ مگر فرضیت احکام کے لیے یہ شرط ہے کہ انسان عاقل و ذی ہوش ہو جو احکام کا مکلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو کیوں کہ بعض عوارض اس صلاحیت پر اثر انداز ہوتے ہیں: خواہ وہ آسمانی ہوں جو انسان کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں: جیسے صغرسنی دیوانگی، مراق، نیند، مرض، موت اور بھول، خواہ ان کا تعلق انسان کے اپنے عمل سے ہو جیسے نشہ، بیہودہ گوئی، مسخرہ پن، حماقت، فضول خرچی، غلطی، لاعلمی، سفر اور جبر و اکراہ۔

حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں: تکلیفی اور وضعی۔ حکم تکلیفی وہ ہے جو براہ راست ان اعمال سے متعلق ہو جن کی تعمیل انسان سے مطلوب ہو یا جس کا اسے اختیار دیا گیا ہو۔ اس لحاظ سے اعمال انسانی پانچ قسم کے ہوئے: پہلا واجب، دوسرا مندوب، تیسرا مباح، چوتھا مکروہ اور پانچواں حرام۔ واجب وہ عمل ہے جس کا کرنا از روے شرع ضروری ہو اور ترک کرنا قابل مذمت ہو۔ حرام وہ عمل ہے جس کا ترک کرنا از روے شرع ضروری ہو اور کرنا مذموم ہو۔ مندوب (یا مستحب) وہ عمل ہے جس کا کرنا از روے شرع مطلوب ہو اور نہ کرنا قطعاً مذموم نہ ہو۔ مکروہ وہ عمل ہے جس کا چھوڑنا از روے شرع مطلوب ہو اور کرنا گناہ نہ ہو۔ اور آخری حکم مباح ہے جسے کرنے یا نہ کرنے کا انسان کو اختیار ہو یعنی نہ تو اسے کرنے میں کوئی ثواب یا بہتری ہو اور نہ اسے ترک کرنے میں کوئی گناہ یا برائی ہو[1] مثلاً آیۃ کریمہ ”و احل اللہ

۱- آمدی کی کتاب 'الاحکام فی اصول الاحکام' جلد اول، صفحہ ۵۰—۶۴۔

البیع و حرم الربا[۱] " یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مباح اور سود کو حرام کیا ۔ اس آیۃ میں خرید و فروخت حکم تکلیفی مباح کی مثال ہے اور (ربا) سود حکم تکلیفی حرام کی مثال ہے ۔ اسی طرح اور بہت سی مثالیں ہیں ۔

حکم وضعی وہ حکم ہے جو بذات خود کوئی حکم نہ ہو بلکہ کسی سبب یا شرط یا کسی امر مانع کی وجہ سے بنایا گیا ہو جو افعال انسانی کا نتیجہ ہو ، جیسے کسی امر کا صحیح یا باطل ہونا یا کسی امر کی رخصت یعنی بحالت مجبوری حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت ہونا یا عزیمت یعنی کسی چیز کا اصالۃً مباح ہونا ۔ وضاحت کے لیے ان مثالوں پر غور کیجیے :

سبب : جیسے قتل قصاص کا سبب ہے ۔ پس اس مثال میں قصاص ایک حکم وضعی ہے جو قتل کی وجہ سے ہے کیوں کہ قتل اس کا سبب ہے ۔

شرط : اسی طرح فروخت شدہ چیز پر خریدار کا قبضہ تکمیل بیع کی شرط ہے ۔ پس اس مثال میں تکمیل بیع ایک حکم وضعی ہے جو مشروط بالقبضہ ہے کیوں کہ بیع بلا قبضہ مکمل نہیں ہوتی ۔

مانع : جیسے خیار عیب کہ اسے مجلۃ میں انعقاد بیع کا مانع قرار دیا گیا ہے ۔ یعنی اگر فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا عیب نکل آئے جس سے اس کی قیمت کم ہو جائے تو اس سے خریدار کو فسخ بیع کا اختیار باقی رہے گا لہٰذا بیع نافذ

۲- سورہ بقرہ (۲) ۲۷۵ -

نہ ہوگی ۔ اس میں بیع فسخ کرنے کا اختیار ایک حکم وضعی ہے جو امر مانع یعنی عیب کی وجہ سے دیا گیا ۔

صحة : جیسے عاقل و ذی ہوش کی بیع صحیح ہے ۔

بطلان: جیسے دیوانے اور پاگل کی بیع باطل ہے ۔ ان دونوں مثالوں میں صحت و بطلان حکم وضعی ہیں ۔

رخصة : جیسے کسی مجبوری کی حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے ۔

عزیمة: جیسے وہ احکام جو اصالةً مباح ہوں جیسے معاملات تجارت وغیرہ ۔

علم فقہ کی تعریف

فقہ کے لغوی معنی 'سمجھ' کے ہیں اور اس کے یہی معنی آیۃ قرآنی میں استعمال کیے گئے ہیں : '' و طبع علیٰ قلوبھم فھم لایفقھون[1] '' یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے اس لیے وہ نہیں سمجھتے ۔ لیکن اصطلاح شرع میں فقہ کا لفظ علم دین کے لیے مخصوص ہے اس لیے علم فقہ کا عالم فقیہ[2] کہلاتا ہے ۔

مجلة الاحکام العدلیة کی پہلی دفعہ میں فقہ کی یہ تعریف کی گئی ہے :

۱- سورہ توبہ (۹) ۸۷ ۔

۲- 'بحرالرائق' شرح 'کنز الدقائق' مصنفہ ابن نجیم (جلد۱، صفحہ ۳) صحاح اور ضیاءالعلوم سے ماخوذ ۔

''الفقه علم بالمسائل الشرعیۃ'' یعنی اعمال شرعیہ کے مسائل کا علم 'فقہ' کہلاتا ہے لیکن فقہ کی جو تعریف علمائے فقہ نے کی ہے وہ اس تعریف سے زیادہ جامع ہے؛ ان کے نزدیک فقہ ''ان فروعی احکام شرعیہ کا علم ہے جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو۔''

تعریف کی مزید تشریح

پہلی تعریف کے مطابق فقہ 'ایک علم ہے'۔ البتہ فقہا نے کبھی علم کو فہم یعنی سمجھ بوجھ کے معنوں میں استعمال کیا ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ فقہا نے فقہ کا مطالعہ اس طور پر کیا ہے کہ اس کا خاص موضوع ہے اور خاص اصول ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے فقہ کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے جو آج کل ہم سمجھتے ہیں اور یہی معنی زمانۂ حال کی مروجہ اور مقبول رائے کے موافق ہیں[1]، گو بعض علمائے قانون کو اس معنی کے تسلیم کرنے میں پس و پیش ہے[2] اور وہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم فقہ کا موضوع اجتماعی نظریوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا

۱- پلانیول '' القانون المدنی'' (مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۲ع جلد ۱، نمبر ۳) اور اوستن کی تصنیف 'Jurisprudence, Students' edition'' مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۲۰ع صفحہ ۵۷ اور کیتون کی کتاب ''The Elementary Principles of Jurisprudence'' مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۳۰ع صفحہ ۱ اور اس کے بعد۔

۲- دیکھو تقریر لارڈ رائٹ کی جو انھوں نے لندن یونیورسٹی میں بتاریخ ۲۴ اکتوبر ۱۹۳۸ع کی (Law Quarterly Review 1938, P. 187)۔

ہے اور انسانی زندگی کے مظاہر اور ماحول سے متاثر ہوتا ہے اسی لیے بعض متقدمین نے فقہ کو ایک فن قرار دیا ہے۔ اسی طرح سلسوس رومانی نے فقہ کی تعریف بالفاظ 'فن العدل والانصاف' کی ہے یعنی فقہ عدل و انصاف کا فن ہے[1]۔

دوسری تعریف

'فقہ احکام شرعیہ کا علم ہے'۔ حکم شرعی کی تعریف اور تشریح پہلے بیان ہو چکی ہے، لفظ الفرعیۃ سے یہ مراد ہے کہ احکام فقہیہ ان عملی مسائل سے متعلق ہوتے ہیں جو ذمہ دار لوگوں کے معاملات سے پیدا ہوتے ہیں اور ایسے مسائل کے احکام اس لیے فروع کہلاتے ہیں تاکہ ان میں اور ان کے اصول میں فرق ہوسکے اور یہی اصول وہ دلائل شرعیہ ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں اور جس کی صراحت پہلے کی جا چکی ہے۔

تیسری تعریف

فقہا نے علم فقہ کی اس تعریف میں جو مجلہ میں مذکور ہے، یہ الفاظ زیادہ کیے ہیں ''مکتسب من ادلۃ الاحکام التفصیلیۃ'' یعنی فقہ وہ علم ہے جو احکام تفصیلیۃ کے دلائل سے مستنبط ہو کیوں کہ فقیہ کا فرض ہے کہ اپنے فکر و تامل اور قوت استدلال کے ذریعے احکام اور ان کے

۱- فقہ کی یہ تعریف بروایت سلسوس رومانی یوستنیادوس نے مجموعۃ الدیجستا کے شروع میں بیان کی ہے "Est autem a justitia appellatum ; nam, ut eleganter Celsus definit, jus est ars boni et aequi."

دلائل میں اس منطقی ارتباط کو سمجھیے جو دونوں میں موجود ہے ؛ چناں چہ انھیں اصول کلیہ کے متعلق 'المجامع' میں کہا گیا ہے کہ الاسباب مطلوبۃ الاحکام' یعنی احکام کے لیے اسباب کا جاننا ضروری ہے[۱] ۔)

فقہ اسلامی دین و معاملات دونوں پر مشتمل ہے

مسلمانوں کے نزدیک شریعۃ یا شرع اس مذھب کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ و سلم کے ذریعے نازل فرمایا اور لفظ شرع کے اسی معنی کا استعمال ان آیات کریمہ میں موجود ہے : ''شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ''، (مسلمانو ! اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے وہ دین مقرر کیا جس کا نوح علیہ السلام کو حکم دیا اور وھی حکم ھم نے بذریعہ وحی آپ کو بھیجا اور اسی دین کا حکم ھم نے ابراھیم اور موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا) ''و لکل جعلنا منکم شرعۃ و منھاجا'' (اور تم میں سے ھر ایک کے لیے ھم نے راہ مستقیم مقرر کی) ، ''ثم جعلناك علی شریعۃ من الامر فاتبعھا ولا تتبع اھواء الذین لا یعلمون'' ، (پھر (اے محمد !) ھم نے تمھیں دین کے سیدھے راستے پر قائم کر دیا ، پس تم اسی راستے پر چلو اور جاھل لوگوں کی پیروی نہ کرو[۲]۔)

۱- آمدی (جلد ۱ صفحہ ۴) اور 'المجامع' نیز اس کی شرح 'المنافع' (صفحہ ۳۱ -)

۲- سورہ شوریٰ (۴۲) ۱۳ ، سورہ مائدہ (۵) ۴۸ ، سورہ جاثیہ (۴۵) ۱۸ -

پس شارع حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے جس نے شریعت اسلامی کے ذریعے دین و دنیا دونوں کے احکام نازل فرمائے۔ اس لیے قدرتی طور پر علم فقہ میں عبادات اور معاملات دونوں سے بحث کی جاتی ہے اور علمائے اصول علمِ فقہ کو علومِ دینیہ میں شمار کرتے ہیں۔ نیز معاملات کا اپنے اصول و ماخذ، احکام تفسیر، اجتہاد، طریقہ ہائے فکر و تجسس اور استدلال کے اعتبار سے دین کے رشتے میں منسلک ہونا بھی ایک قدرتی امر ہوا[1]۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قدیم اقوام کے نزدیک معاملات کے احکام دیگر مراسم دینی و رسومات دنیوی کے ساتھ مخلوط تھے لیکن قوانین ملکی مسائل دینی سے آہستہ آہستہ مغربی ممالک میں الگ ہوتے گئے یہاں تک کہ یہ تفریق اس زمانے میں بالکل مکمل ہو گئی جب رومی سلطنت کا آفتاب ترقی کے نصف النہار پر تھا۔ اور آج قانون کا اطلاق صرف شہری امور پر ہوتا ہے اور علمِ قانون معاملاتِ دنیاوی کے لیے وضع کردہ حقوق کے ساتھ مخصوص ہو کر رہ گیا[2]۔

الغرض شریعت اسلامی اپنے ماخذ اور بنیادی احکام کے لحاظ سے خدائی شریعت ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات تک محدود ہے جس کے احکام حکومت صادر کرتی ہے اور حکومت ہی مصالح ملکی کے لحاظ سے قانون وضع کرتی ہے،

۱۔ 'المستصفی' مصنفہ امام غزالی جلد اول، صفحہ ۴۔

۲۔ جو تعریف یوستنیانوس کی کتاب 'الاحکام' کے شروع میں درج ہے کہ علم حقوق سے دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے احکام مراد ہیں، وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia (Institutes, I , I)

ان میں ترمیم کرتی ہے اور انھیں منسوخ کرتی ہے ۔

علم فقہ کی تقسیم

چوں کہ علم فقہ کا اطلاق دین اور دنیا دونوں پر بیک وقت ہوتا ہے اس لیے ہمیں معلوم ہو گیا کہ مسائل فقہ کو دو بڑی قسموں میں کیوں تقسیم کیا گیا ہے : ایک عبادات جو امور آخرت سے متعلق ہیں جیسے نماز ، زکوٰۃ ، روزہ اور حج ، یہ قسم ہماری اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے ۔ دوسری قسم دنیاوی امور سے متعلق ہے ، اس کی تین قسمیں ہیں۔عقوبات (تعزیرات) ، مناکحات (احکام نکاح) اور دیگر معاملات ۔

عقوبات میں جرائم سے بحث کی جاتی ہے جیسے قتل ، زناکاری، شراب خواری اور جھوٹی تہمت لگانا وغیرہ ۔ اور ان جرائم کی سزاؤں سے بحث کی جاتی ہے جیسے قصاص، تعزیرات اور خوں بہا۔

مناکحات میں طلاق ، نکاح اور ان کے فروعی احکام شامل ہیں جیسے عدت ، نسب ، نان و نفقہ ، پرورش اولاد ، حق ولایت ، وصیت اور وراثت وغیرہ کے احکام ۔ اسی قسم کو آج کل شخصی یا کنبے کا قانون کہا جاتا ہے ۔

آخری قسم معاملات میں مالیات اور اس کے متعلقہ حقوق اور معاہدات سے بحث کی جاتی ہے جیسے بیع و شراء ، ٹھیکہ ، ہبہ ، عاریۃً دینا ، امانت ، ضمانت ، ھنڈی ، شرکت، مصالحت ، ناجائز قبضہ ، اتلاف مال اور اس طرح کے دیگر معاملات[1]۔

۱۔ بعض محققین نے مسائل فقہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے : عبادات ، عقوبات اور معاملات ۔ پھر معاملات کی مندرجہ ذیل اقسام کی ہیں : مسائل نکاح ، مالی دستاویزات ، امانت ، باہمی جنگ و جدل ۔ دیکھو حاشیہ 'الفتاوٰی انقرویہ' بولاق ۱۲۸۱ھ جلد ۱ ، صفحہ ۱ ۔

اسی قسم کی تقسیم مجلہ کی دفعہ اول میں اس طرح کی گئی ہے :

''مسائل فقہ یا تو آخرت کے متعلق ہیں جو عبادات کہلاتے ہیں ، یا دنیاوی امور کے متعلق ہیں جن کی قسمیں یہ ہیں : مناکحات ، معاملات اور عقوبات ۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم آب و گل کو ایک معین مدت کے لیے پیدا کیا ہے اور نظام عالم کی بقا بنی نوع انسان کی بقا سے وابستہ ہے اور نوع انسانی کی بقا بیاہ شادی ، اولاد اور افزائش نسل پر موقوف ہے ۔ پھر نوع انسانی کی بقا اس پر بھی منحصر ہے کہ افراد انسانی کبھی مٹ نہ جائیں لہٰذا انسان اپنی اعتدال پسند فطرت کے مطابق اپنی بقاء کے لیے غذا ، لباس اور رہنے کی جگہ کا محتاج ہے اور ان کی تحصیل کے لیے افراد کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل کی ضرورت ہے ۔ اس لیے معاشرے میں قرار واقعی عدل و انضباط قائم رکھنے کے لیے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو تعلقات زن و شو کو استوار رکھیں ۔ ایسے قوانین علم فقہ میں مناکحات کے نام سے موسوم ہیں ۔ اور جو معاشری اور اقتصادی قوانین تعاون باہمی اور اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں ، وہ اصطلاح فقہ میں معاملات کہلاتے ہیں ۔ اور تمدن و معاشرت کو برقرار رکھنے کے لیے قوانین تعزیرات لازمی ہیں جو اصطلاح فقہ میں عقوبات کہلاتے ہیں ۔''

کتب فقہ اسلامی کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان کے اسلوب بیان اور ترتیب ابواب میں عام طور پر یکسانیت پائیں گے کیوں کہ وہ تمام کتابیں عبادات سے شروع ہوتی ہیں ، اس کے بعد عقوبات ، مناکحات اور معاملات کے بابہ

آتے ہیں ۔ اس ترتیب میں بعض مؤلفین نے کچھ جزئی تبدیلی ضرور کی ہے لیکن ابواب ثلاثہ کی شیرازہ بندی میں کوئی نمایاں فرق نظر نہیں آتا ۔

ان اقسام کے علاوہ فقہ کی کتابوں میں دوسرے اقسام بھی ملتے ہیں ۔ اُن میں سب سے زیادہ اہم مخاصمات ، سیر اور احکام سلطانیہ ہیں ؛ چناں چہ پہلی قسم میں عدالتی مسائل ، دعوے اور شہادت شامل ہیں جو آج کل قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ میں داخل ہیں ۔ سیر میں جو سیرۃ کی جمع ہے ، احکام جہاد ، مال غنیمت ، امان ، ذمیوں کے عہد و پیمان ، اختلاف مذہب دارالسلام اور دارالحرب سے بحث ہوتی ہے یعنی صلح اور جنگ کے احکام اور اختلاف قومیت جو آج بین‌الاقوامی قانون میں شامل ہیں ۔ احکام سلطانیہ میں خلافت ، عام حکومتوں ، وزارات ، عمال ، فوج اور مختلف قسم کے محاصل مثلاً جزیہ ، عشر اور خراج سے بحث ہوتی ہے ، اور یہ تمام مسائل آج کل دستوری ، اداری اور مالی قانون سازی میں داخل ہیں ۔

قوانین جدیدہ کی تقسیم

انتظامی امور کے لیے جو قوانین بنائے جاتے ہیں ، وہ قوانین وضعیہ کہلاتے ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں :

(۱) قوانین دولیہ — قوانین امور خارجہ ۔

(ب) قوانین داخلیہ — قوانین امور داخلہ ۔

قوانین دولیہ کی دو قسمیں ہیں :

(۱) قانون دولی عام — اس کا تعلق حکومتوں کے ایسے امور سے ہوتا ہے جو صلح و جنگ سے متعلق ہوں ۔

(۲) قانون دولی خاص	اس کا تعلق قومیت اور غیر ملکیوں پر مختلف قوانین کے نفاذ سے ہے ۔

قوانین داخلیہ کی بھی دو قسمیں ہیں :

(۱) قانون داخلیہ عام	اس قانون کا تعلق حکومت اور عوام کے ساتھ اس کے باہمی تعلقات سے ہے جس میں قوانین ذیل شامل ہیں :
(ا) قانون اساسی یا دستوری	اس کا تعلق حکومت کی بنیادی تنظیم اور استحکام سے ہے ۔
(ب) قانون اداری	اس کا تعلق حکومت کے ان تفصیلی فرائض سے ہے جو عوام پر اثر انداز ہوتے ہیں اور قانون تعزیرات سے جس کے ذریعے ان مجرموں کے لیے سزائیں مقرر کی جاتی ہیں جو عوام کے آرام اور امن میں خلل انداز ہوتے ہیں ۔ قانون جزا و سزا کو قانون عام میں اس لیے رکھا گیا ہے کہ سزا کا تعلق

حکومت اور عوام دونوں سے ہے - اور یہی فرانس کے تمام علماے قانون کا متفقہ فیصلہ ہے اور انگلستان کے اکثر علما کی بھی یہی رائے ہے[۱]-

(۲) قانون داخلیہ خاص

یہ قانون عوام کے باہمی تعلقات سے بحث کرتا ہے اور اس کی حسب ذیل قسمیں ہیں:

(ا) شہری قانون

اس میں معاملات شخصی، آمور مالیہ اور ذاتی حقوق شامل ہیں -

(ب) قانون تجارت

یہ قانون تجارت پیشہ لوگوں اور تجارتی امور سے متعلق ہے -

(ج) قانون عدالت

اس قانون کے ذریعے تنظیم عدالت، دعویٰ دائر کرنے، اپیل دائر

۱- انگریزوں کے بعض علماے قانون نے اس رائے کی مخالفت کی ہے اور انھوں نے قانون جزا و سزا کو قانون خاص کے ضمن میں رکھا ہے جیسے اوستن نے اپنی کتاب جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے (صفحہ ۳۶۷) میں اور سالمونڈ نے اپنی کتاب علم الحقوق (Jurisprudence) مطبوعہ لندن ۱۹۲۴ع، (صفحہ ۵۴۴) میں -

کرنے ، عدالتی فیصلوں
اور ان کے نفاذ کے
طریقوں کی وضاحت کی
جاتی ہے ۔

قوانین مذکورہ بالا کے سوا اور بھی قوانین ہیں جیسے قانون مزدوراں اور قانون زراعت وغیرہ ۔

قوانین جدیدہ میں بھی تقریباً یہی تقسیم پائی جاتی ہے جو بحیثیت مجموعی عملی طور پر مفید ہے اور بعض لحاظ سے فقۂ اسلامی کی تقسیم کے مشابہ ہے ۔

باب دوم

قانون سازی کی اجمالی تاریخ

فصل اول

مذاہب اسلامیہ

قانون سازی کے مختلف دور

اسلامی قانون سازی مختلف دوروں سے گزری ہے جن کو ہم سہولت بحث کے لیے پانچ دوروں میں تقسیم کر سکتے ہیں یعنی (۱) عہد نبوت (۲) خلافت راشدہ (۳) دولت بنی امیہ (۴) عہد عباسی کا دور اقبال ، انحطاط اور تقلید کا زمانہ (۵) بیداری کا موجودہ دور۔

ایام جاہلیت

ایام جاہلیت میں یعنی اسلام سے پہلے لوگ اپنے ملک اور اس کے گرد و نواح میں ایسی سادہ زندگی بسر کرتے تھے جو فطرت سے بہت قریب تھی اور جس کا نظام ان کے رسم و رواج پر مبنی تھا۔ ان کا معاشرہ متفرق قبائل کا مجموعہ تھا جس میں کسی مرکزی حکومت کی شیرازی بندی نہ تھی بلکہ ان کی اجتماعی زندگی کی بنیاد قبیلے اور قبائلی عصبیت پر تھی۔ ہر ایک فرد اپنے قبیلے سے وابستہ تھا خواہ

قرابت‌داری کے ذریعے سے ہو یا باہمی عہد و پیمان کے واسطے سے ۔ چنانچہ وہ اپنے قبیلے کی جنبہ داری کرتا تھا اور بیرونی دشمن کے مقابلے میں اس کی حمایت کرتا تھا ۔ قبائل کے درمیان جنگ و جدل عام تھا ، اس کے ساتھ ہی لوٹ مار ، مردوں اور عورتوں کو قید کرنے اور لونڈی غلام بنانے کا رواج بھی تھا ۔

زمانۂ جاہلیت کے عربوں کا اقتصادی نظام سادہ تھا ؛ ان کے ہاں کام کاج کو ذلیل سمجھا جاتا تھا اسی لیے غلامی کا عام رواج تھا ۔ زندگی کے باقی شعبوں کی طرح ان کے معاملات کی حیثیت روایتی تھی یعنی قدیم رسوم و عادات پر مبنی تھے ؛ چناں چہ اسی بنا پر رواج عام نے تبادلۂ اشیاء ، بیع اور شراء ، مزارعت اور ربا کی اجازت دے رکھی تھی ۔ بعض معاملات اختلافی تھے مثلاً بیع الملامسہ ، بیع المنابذہ اور بیع الحصاۃ جو معین الفاظ ، چھونے (لمس) یا کپڑے یا کنکری کے پھینکنے سے طے پاتے تھے[1]۔

خاندان کا نظام منتشر اور پراگندہ تھا ، کیوں کہ عورتوں کو ذلیل سمجھا جاتا تھا ۔ عار یا فقر و فاقہ کے خوف سے لڑکیوں کو زندہ در گور کر دیتے تھے ، کثرت ازدواج کے باعث بیویوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی ، متعہ یا نکاح مؤقّت کا بھی عام رواج تھا ۔ شوہر بلا کسی پابندی اور شرط کے طلاق دینے کا مجاز تھا اور عورتیں اور بچے

۱۔ دیکھو مؤلف کی کتاب 'النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ' مطبوعہ بیروت ۱۹۴۸ء (صفحہ ۲۶--۲۷) ۔

حق وراثت سے محروم تھے[1]۔

عہد نبوت

اسلامی قانون سازی کا یہ پہلا دور ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ابتدا رسالتؐ یعنی ۶۱۰ع سے شروع ہوا اور آپ کی رحلت یعنی ۶۳۲ع پر ختم ہوا۔

اس دور میں کتاب اللہ یعنی قرآن کریم جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام لوگوں کی ہدایت کے لیے بطور وحی کے نازل ہوا تھا ، قانون سازی کا بنیادی اور اصل سرچشمہ تھا۔ قرآن حکیم کے نزول کی مدت بائیس سال سے کچھ اوپر ہے۔ اس میں سے تقریباً بارہ سال تو مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے گزرے اور باقی مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد۔

رسول اکرم کی رحلت کے بعد جو صحابۂ کرام فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے ، وہ معاملات اور مقدمات میں کتاب اور سنت کے مطابق حکم دیتے تھے اور ان کے بارے میں باہم مشورہ کرتے تھے ، اور جب قرآن اور سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملتا تو اجماع یا قیاس سے کام لیتے ؛ یہیں سے قانون سازی میں کتاب اور سنت کے ساتھ اجماع اور قیاس بطور دلائل شرعیہ کے پیدا ہونے اور شریعت کے چار بڑے

۱۔ عورتوں کو ورثہ نہیں ملتا تھا ؛ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ملاحظہ ہو تفسیر امام فخرالدین الرازی (جلد سوم ، صفحہ ۱۵۳) اور تفسیر زمخشری (جلد اول ، صفحہ ۲۳۹)۔ استاد نکدی نے اپنے ایک مقالے میں اس رائے کی مخالفت کی ہے (ملاحظہ ہو مجلۃ المجمع العلمی ۱۹۳۷ع صفحہ ۲۶۱—۲۶۷)۔

ماخذ بن گئے جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے ۔

فتوی دینے اور مقدمات فیصل کرنے کا کام سب سے پہلے خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ، حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے شروع کیا ۔ ان میں سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو رسول اکرم کے بعد دولت اسلامیہ کی بنیاد رکھنے والوں میں سب سے بڑے ہیں ۔ انھوں نے شریعت اسلامی کی حقیقی روح کو سمجھا اور اسے قوت و استقلال اور عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کیا اور زمانے کی ضروریات کے مطابق سلطنت اور اس کے اداروں کی تنظیم کی ۔

صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ان میں سے بعض مختلف اسلامی ملکوں میں پھیل گئے ۔ ان میں بہت سے صحابہ نے بڑی شہرت حاصل کی ، مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس رضی‌اللہ عنہ نے مکے میں، حضرت زید بن ثابت رضی‌اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے مدینے میں ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کوفے میں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے مصر میں ۔ ہر ایک شہر میں ان صحابہ اور تابعین کے فتاوی کا رواج ہوا جو وہاں آباد ہو گئے تھے ۔

اسی زمانے میں اہل‌سنت اور شیعہ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا ۔ اول‌الذکر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر الصدیق رضی‌اللہ عنہ ، پھر حضرت عمر بن خطاب رضی‌اللہ عنہ اور پھر حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے قائل ہوئے مگر اہل تشیع کا یہ قول تھا کہ حضرت علی

بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ان تینوں حضرات سے زیادہ خلافت کے حق‌دار تھے۔ اسی لیے ان پر شیعہ یعنی شیعۂ علی رضی‌اللہ عنہ کا اطلاق ہوا ۔ لہٰذا ان کے اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف رائے ہے ، وہ بیشتر سیاسی نوعیت کا ہے ۔ ان تمام مذاہب کی تفصیل آئندہ ابواب میں آئے گی ۔

اسی دور میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے حکم سے قرآن کریم جمع کیا ، پھر ۶۵۰ع میں حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک مصحف میں ایک قرأت کے مطابق جمع کیا گیا ۔ جہاں تک سنت رسول کا تعلق ہے اس کی روایت بغیر تدوین کے ہوتی رہی ۔ اسلامی تشریع کا یہ دوسرا دور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ختم ہو گیا ۔

دولت عباسیہ کا زرین زمانہ

یہ دور دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں شروع ہوا اور چوتھی صدی ہجری (یعنی دسویں صدی عیسوی) کے وسط میں ختم ہو گیا ۔ اس زمانے میں سلطنت اقتصادی اور علمی بلکہ ہر لحاظ سے پھلی پھولی ؛ چناں چہ علم فقہ نے بھی خوب ترقی کی اور متعدد فقہی مذاہب پیدا ہوئے ۔ ان میں سے بعض اپنے اتباع کرنے والوں کے زوال کے ساتھ ہی انحطاط پزیر ہوگئے لیکن بعض باقی رہے جو بہ تدریج پھیلتے گئے ۔ اہل سنت کے چار مذاہب یعنی حنفی ، مالکی ، شافعی اور حنبلی نے خوب شہرت پائی ۔

اسی دور میں احادیث نبوی جمع ہوئیں اور ان کے مشہور مجموعے مرتب ہوئے ، قرآن کریم کی تفسیریں

لکھی گئیں اور فقہ کے اصول اور فروع پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں ؛ چناں چہ فقہ کا علمی طریق پر مطالعہ ہوا، جس سے متعدد علوم معرض وجود میں آئے مثلاً علم مصطلحات حدیث ، علم اصول اور علم فروع جیسا کہ ہم آئندہ چل کر وضاحت کریں گے ۔

اہل سنت کے ہاں فقہا کے دو بڑے گروہ بن گئے : ایک اہل الرائے کی جماعت جو عراق میں امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کی قیادت میں قائم ہوئی اور دوسری اہل حدیث کی جماعت جو حجاز میں امام مالک بن انس کی سرکردگی میں پیدا ہوئی ۔

اہل حدیث سنت نبوی کی پیروی کرنے اور رائے اور اجتہاد سے احتراز کرنے میں مشہور تھے اور اس کا سبب یہ تھا کہ حجاز کا ملک سنت کا گہوارہ اور صحابہ کا وطن تھا اس لیے وہاں کے فقہا دوسروں کی نسبت سنت کا زیادہ علم رکھتے تھے ۔ مزید برآں اہل حجاز کی زندگی سادہ اور بداوت سے زیادہ قریب تھی ، لہٰذا ان کے فتاویٰ جو نصوص شرعیہ اور اجتماع فقہا پر مبنی تھے ، ان کے باہمی تنازعات کا فیصلہ کرنے کے لیے کافی تھے اور انہیں اجتہاد اور استدلال کی ضرورت ہی پیش نہ آتی تھی ۔

عراق کے حالات اس کے برعکس تھے ۔ وہاں کے لوگ شہری زندگی کے عادی ہوچکے تھے جس میں بہت سی مشکلات اور مسائل کی نئی نئی صورتیں پیدا ہو چکی تھیں ۔ وہاں کے فقہا چند احادیث لیتے تھے کیوں کہ وہ حدیث کے اصلی وطن سے دور تھے اور اس دوری کی وجہ سے روایت حدیث میں جھوٹ کی آمیزش کا احتمال تھا ؛ لہٰذا اکثر فقہی مسائل میں وہ

عقل اور رائے، اجتہاد بالقیاس اور استحسان کے اصول سے کام لیتے تھے اور ان اصول کے استعمال میں وہ اس حد تک بڑھ گئے کہ بالکل فرضی مسائل سے تعرض کرنے لگے۔ ان کی مثالیں عنقریب آئیں گی۔

انحطاط اور تقلید کا دور

دولت عباسیہ کے اواخر میں علم فقہ کی ترقی رک گئی؛ فقہا نے تدوین مذاہب پر اکتفا کی اور ان کا اجتہاد مسائل فرعیہ تک محدود ہو گیا۔ سقوط بغداد کے بعد ساتویں صدی ہجری (مطابق تیرھویں صدی عیسوی) کے وسط میں تمام سنی فقہا اس بات پر متفق ہو گئے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے اور چار مشہور مذاہب کافی ہیں۔

پھر عربی تمدن کو تدریجاً ادبار آ گیا اور ہر طرف جمود چھا گیا؛ اس سے تقلید پھیل گئی اور فقہی اجتہاد رک گیا۔ فقہا نے شرعی کتابوں کا اختصار کرنے، ان مختصرات کی شروح لکھنے اور کتب فتاویٰ کی تدوین کرنے پر اکتفا کیا خصوصاً مذہب حنفی میں جیسا کہ ہم عنقریب وضاحت کریں گے۔ مگر باوجود ان تمام امور کے متأخرین نے بعض قیمتی کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں اور ائمۂ متقدمین کی علمی میراث کی حفاظت کی ہے۔

بیداری کا دور

تقلید کے اس دور میں جو ہم پر گزر چکا ہے، بدعات اور خرافات کثرت سے پھیلے جن کی بنیاد وہم اور جہالت پر تھی۔ لوگوں نے ان کی تکفیر میں تساہل کیا کیوں کہ وہ شریعت کی اصلی روح کو نظرانداز کر کے بعض متقدمین کے

اجتہاد کے پابند ہو گئے تھے ۔

لہٰذا مسلمان فقہا میں بعض ایسے بھی تھے جنھوں نے تقلید کو قبول نہیں کیا بلکہ علی الاعلان کہا کہ اجتہاد لازم ہے اور شریعت کے اصلی مصادر یعنی قرآن اور سنت کی طرف رجوع ضروری ہے ، ان کا مسلک سلف صالح کا مذہب کہلایا ۔

تقی الدین بن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کا شمار اسی قسم کے مجددین میں ہوتا ہے ۔ وہ دونوں آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) کے حنبلی فقہا میں سے تھے ۔ بارھویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوھاب جو بلاد عرب میں وھابی تحریک کے بانی ہوئے ہیں ، انھیں کے نقش قدم پر چلے ۔ اور پھر اخیر میں انیسویں صدی عیسوی میں سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ اور ان کے تلامذہ آٹھے اور انھوں نے لوگوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ تقلید کو چھوڑیں اور مذاھب فقہ میں وحدت پیدا کریں ، شریعت کے اصلی مصادر کی طرف رجوع کریں اور بدعات اور خرافات سے دوری اختیار کریں ۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شریعت اسلامی کا مطالعہ نصوص اصلیہ اور زمانۂ حال کی جدید تمدنی ضروریات کی روشنی میں شروع ہوا ۔

فقۂ اسلامی کا طریق

اسلامی قانون سازی کے ان مختلف ادوار کے مختصر تذکرے کے بعد ضروری ہے کہ چند کلمات اس اسلوب اور طریق کے بارے میں لکھے جائیں جسے فقہا نے شریعت کے مطالعے

میں اختیار کیا۔

اس لحاظ سے اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں میں ایک بین اختلاف ہے ، جیسا کہ ہم پہلے واضح کرچکے ہیں ، اور ایک مثال اس اختلاف کی نوعیت کو اور واضح کرے گی جس کا تعلق حدیث شریف کی تفسیر سے ہے۔ حدیث میں آیا ہے : ''لا تبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحه'' یعنی پھل کو اس وقت تک نہ بیچو جب تک کہ اس کی درستی (صلاح) ظاہر ہو جائے۔ اہل حدیث کا قول ہے کہ یہاں 'صلاح' یعنی درستی سے مراد پھل کی پختگی اور شیرینی کا ظہور ہے ، لہذا بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ پھل پختہ نہ ہو جائے مگر اہل الرائے کے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیوں کہ ان کے نزدیک 'صلاح' سے مراد یہ ہے کہ درخت کیڑے اور خرابی سے محفوظ ہو۔

اگر ہم مذاہب فقه کو قیاس اور رائے کے استعمال کے لحاظ سے ترتیب دیں تو حنفی مذہب کو سب سے اول اور ظاہری مذہب کو سب سے اخیر رکھنا پڑے گا ، پھر اہل سنت کے باقی مذاہب کی ترتیب یوں ہوگی : شافعی ، مالکی اور حنبلی۔ مگر یہ ترتیب محض اجمالی ہے ، ورنہ بعض اوقات یہ ترتیب معکوس ہے یا بعض مسائل میں مختلف ، مثلاً ایک گواہ کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں مذہب حنبلی نے مذہب حنفی کی نسبت زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے۔

مختلف مذاہب کے اماموں کا یہ اختلاف ان کے شاگردوں میں قائم نہیں رہا ، کیوں کہ ایک امام کے بہت سے شاگردوں نے دوسرے شہروں کا سفر کیا اور دوسرے اماموں اور ان کے شاگردوں سے مل کر ایک دوسرے سے بہت کچھ سیکھا اور

ان کے درمیان مباحثے اور مناظرے بھی ہوئے[1] ۔

مذکورہ بالا حالات سے ایک جدید میلان پیدا ہوا جس کی غرض و غایت یہ تھی کہ مختلف نظریوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے اور اہل حدیث کے طریقے کو اہل رائے کے طریقے سے ملا دیا جائے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جماعتوں میں اعتدال پسند اماموں اور ان کے شاگردوں نے ظہور کیا جیسا کہ ہم جدید شافعی مذہب اور امام ابو یوسف اور طحاوی کے فتاویٰ میں دیکھتے ہیں حتیٰ کہ احناف کی کتابوں میں متعدد ایسی حدیثیں ملتی ہیں جن کو اہل حدیث نے قبول نہیں کیا اور دوسری طرف اہل حدیث کے مذہب میں اجتہاد کے بارے میں بین طور پر وسعت نظر پائی جاتی ہے ۔ مثلاً مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ کی دلیل (یعنی کسی مصلحت کو دلیل قرار دے کر کوئی حکم استنباط کرنا) اور حنبلی مذہب کے مجددین مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کے نزدیک قیاس عقلی ۔

مختلف مذاہب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک نصوص کا تعلق ہے ، فقہا اپنے اجتہاد اور استدلال میں تحلیلی طریقے کو کام میں لاتے تھے اور جہاں نص نہ ہو وہاں استقرائی طریقہ اختیار کرتے تھے ، یعنی وہ نص کو ایک قاعدے کے طور پر لیتے تھے ، پھر اس کی تفسیر اور تحلیل کرتے تھے اور اس سے نتائج اور فروع نکالتے تھے ۔ لیکن اگر کسی مسئلے کے بارے میں نص موجود نہ ہوتی تو اس صورت میں انتہائی احتیاط برتتے تھے اور کوئی کلیہ قاعدہ نہیں بناتے تھے ، مبادا

۱۔ 'ضحی الاسلام' طبع اول ۱۹۳۵ع ، جلد ثانی ، صفحہ ۱٦۵ — ۱۷۰ ۔

کہ نصوص مقدسہ کے ساتھ تصادم ہو جائے۔ لہٰذا وہ اس قضیے پر خوب غور کرتے تھے جو ان کے سامنے پیش ہوتا تھا اور قیاس، اجماع یا دیگر ادلۂ شرعیہ سے اس کا حل تلاش کرتے تھے؛ چناں چہ ان کا اجتہاد استقراء اور تجربے پر مبنی ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان فقہا نے بالعموم جرائم اور عقود کے ابواب میں نظریۂ جرم اور نظریۂ عقد کا مطالعہ کیا ہے مگر یہ امر متاخرین کو بنیادی حقوق کے قواعد وضع کرنے اور ان کا گہرا علمی مطالعہ کرنے سے مانع نہیں ہوا۔

اجمالی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا باہمی اختلاف اصول اور بنیادی تعلیمات میں نہیں تھا بلکہ بالعموم فروع میں تھا کہ اصولی قواعد کو عملی قضایا پر کیسے منطبق کیا جائے۔ لہٰذا مذاہب کا اختلاف آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف کے مشابہ ہے جو آن کے ہاں بعض نصوص اور قواعد کی تشریح میں پایا جاتا ہے۔ ہم اس اختلاف کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ کسی چیز کے غاصب پر اس چیز کا بعینہ واپس کرنا لازم ہے۔ اگر غاصب سے وہ چیز تلف یا ضائع ہو جائے تو اس پر واجب ہے کہ حتی الامکان اس کی مثل دے ورنہ اس کی قیمت ادا کرے۔ لیکن چوں کہ اشیاء کی قیمتیں زمانے اور مقام کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں اس لیے وقت اور مقام کی تحدید واجب ہوئی جن کے اعتبار سے غصب شدہ چیز کی قیمت مقرر ہوتی ہے۔ احناف کا قول ہے کہ اس بارے میں اس وقت اور مقام کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ چیز غصب ہوئی اور حنبلی اس مقام اور وقت کا اعتبار کرتے ہیں جب وہ چیز تلف ہوئی، مگر شافعی مذہب کے مطابق غاصب اس بات کا

ذمہ دار ہے کہ وہ مغصوب لہ' کو غصب شدہ چیز کی وہ قیمت ادا کرے جو وقت غصب سے لے کر تلف ہونے تک سب سے بڑھ کر تھی ۔ اختلاف مذاہب کی اس مثال سے ظاہر ہے کہ تمام فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ غاصب پر غصب شدہ چیز کی قیمت یا اس کی مثل کا ادا کرنا لازم ہے لیکن وہ ان تفصیلات کے بارے میں مختلف الرائے ہیں جن کا تعلق اس چیز کی قیمت کا اندازہ کرنے سے ہے ۔

چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا اختلاف بالعموم اصول و قواعد کو عملی قضایا پر منطبق کرنے میں ہے اور آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف سے مشابہ ہے جو آن کے اجتہادی فیصلوں میں پایا جاتا ہے ۔ ہم نے 'بالعموم' قصداً کہا ہے کیوں کہ بعض استثنائی حالتوں میں یہ اختلاف اصول اور قواعد میں بھی پایا جاتا ہے ۔

اختلاف مذاہب کے متعلق اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ سنی مذاہب کے بارے میں ہے ، ورنہ سنی اور شیعی مذاہب کے درمیان جو اختلاف ہے ، وہ در اصل سیاسی نوعیت کا ہے ۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مذاہب اسلامیہ کا اتحاد و اتفاق جو مذہب سلفیہ کا نصب العین ہے ، شریعت اسلامی کی روح کے عین مطابق ہے کیوں کہ اسلام اتحاد ، اخوت اور رواداری کا مذہب ہے اور لوگوں کی باہمی تفرقہ بازی اور فرقہ سازی کو روا نہیں رکھتا جس کی قرآن حکیم نے اس آیت میں ممانعت کی ہے : ''ان الذین فرقوا دینھم و کانوا شیعاً لست منھم فی شئی'' (سورۃ الانعام) یعنی ''بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں فرقے بنائے ہیں اور جدا جدا گروہ بن گئے ہیں ، اے نبی ! تو آن کی کسی بات

میں شریک نہیں[1]۔"

اس عمومی بیان کے بعد اب ہم اہل سنت کے مذاہب اربعہ کا ذکر کرتے ہیں ، اس کے بعد ہم اُن کے اُن مذاہب کا ذکر کریں گے جو مٹ گئے ؛ ان کے بعد اہل شیعہ کے مذہب سے اور اخیر میں عثمانی عہد اور زمانۂ حال کی تشریعی تحریکوں سے بحث کریں گے ۔

۱- یہاں لفظ شیعہ سے مراد شیعۂ علی نہیں بلکہ وہ جماعتیں ہیں جنھوں نے فرقہ سازی کر کے اپنے دین کو پارہ پارہ کر دیا ۔

فصل دوم

مذہبِ حنفی

امامِ اعظم

کوفہ ملک عراق میں بہت سے فقہا کا مرکز تھا۔ خلفائے راشدین کے عہد میں حضرت عمر بن خطاب نے عبداللہ ابن مسعود (متوفی سنہ ۳۲ھ) کو معلّم اور قاضی بنا کر کوفے بھیجا۔ آپ صحابی بھی تھے اور محدث و فقیہ بھی؛ آپ کے بعد آپ کے شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد مشہور ہوگئے جیسے علقمہ نخعی، مسروق ہمدانی، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، عامر شعبی اور حماد بن ابی سلیمان۔

مذہب حنفی بھی کوفے میں پیدا ہوا جس کے بانی امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت ہیں جو امام اعظم کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ فارسی الاصل تھے اور سنہ ۸۰ھ (مطابق ۶۹۹ عیسوی) میں شہر کوفہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی علمی زندگی کی ابتدا علم کلام کے مطالعے سے ہوئی، پھر آپ نے اہل کوفہ کی فقہ اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان (متوفی سنہ ۱۲۰ھ) سے پڑھی۔ عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑوں کے تاجر تھے۔ علم کلام اور پیشۂ تجارت نے آپ میں عقل و رائے سے استصواب کرنے، احکام شرعیہ کو

عملی زندگی میں جاری کرنے اور مسائل جدیدہ میں قیاس و استحسان سے کام لینے کی صلاحیت تامّہ پیدا کر دی تھی اسی لیے آپ کے مذہب کا نام مذہب اہل الرائے مشہور ہوگیا۔

آپ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ''ہمارا یہ علم رائے ہے اور یہی میرے نزدیک سب سے بہتر ہے ، پس جو شخص اس کے سوا کسی اور رائے کو بہتر سمجھے تو اس کے لیے اس کی رائے اور ہمارے لیے ہماری رائے[۱]'' اور فرمایا ''جب کوئی مسئلہ نہ کتاب اللہ میں ملے نہ سنت رسول میں تو میں اقوال صحابہ پر غور کرتا ہوں اور اقوال صحابہ کے سامنے کسی کے قول کو قابل اعتناء نہیں سمجھتا۔ ابراہیم ، شعبی ، ابن سیرین ، عطاء اور سعید بن جبیر نے بھی اپنے زمانے میں اجتہاد کیا ، پس جس طرح ان حضرات نے اجتہاد کیا ، میں بھی کرتا ہوں۔[۲]''

تبحر علمی کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کا لقب امام اعظم ہوگیا۔ آپ کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ ''علم فقہ سیکھنے والا ابو حنیفہ کا محتاج ہے۔'' امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ''جب کسی مسئلے میں ہمارا باہمی اختلاف ہوتا تھا تو ہم اسے امام ابوحنیفہ کے سامنے پیش کرتے تھے ؛ آپ اتنی جلدی جواب دیتے تھے جیسے اسے اپنی آستین سے

۱- دیکھو علامہ شہرستانی کی کتاب 'الملل و النحل' (بر حاشیہ ۲ ، صفحہ ۳۹ ابن حزم) جلد ۲ ، صفحہ ۳۹ -

۲- ابن عبدالبر کی کتاب 'انتقا' مطبوعہ قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ ، صفحہ ۱۴۳ -

نکالا ہوا[1]"

خلافت بنی امیہ کے آخری دور میں حاکم عراق ابن ہبیرۃ نے جب امام ابوحنیفہ کو منصب قضا (چیف جسٹس کا عہدہ) پیش کیا تو آپ نے اسے قبول نہ فرمایا، اس بات پر آپ کو زد و کوب کیا گیا۔ اسی طرح عباسیوں کے عہد میں جب ابوجعفر نے آپ کو بغداد بلایا اور قاضی بنانا چاہا تو اسے بھی آپ نے منظور نہ فرمایا، اس انکار پر آپ کو حبس دوام کی سزا دی گئی اور وہیں آپ نے سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ع) میں وفات پائی[2]۔ بعض مؤرخین نے سزا کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ آن کے بارے میں یہ بات مشہور تھی کہ آپ اپنے زمانے کے ارباب حکومت کی حکمرانی سے خوش نہ تھے، اور بعض نے کہا ہے کہ سزا کا سبب آپ کا یہ اعتقاد تھا، جیسا کہ اور لوگوں کا بھی اعتقاد تھا، کہ حکومت کے عہدے اختیار کرنا موجب ہلاکت ہے اور اس میں دین اور خودداری کے لیے زبردست خطرہ ہے۔

امام ابوحنیفہ انتخاب احادیث میں بہت محتاط تھے اور صرف وہی احادیث قبول کرتے تھے جو با وثوق اسناد سے ثابت ہوں۔ باوجود اس کے آپ کے ساتھیوں اور شاگردوں نے پندرہ مسانید (یعنی ایسی احادیث کے پندرہ مجموعے جن کے

۱۔ 'انتقاء' صفحہ ۱۳۶ و ۱۳۸۔

۲۔ 'تاریخ القضا فی الاسلام' مصنفہ سید محمود عرنوس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۴ع، صفحہ ۲۷ اور اس کے بعد) اور 'تاریخ بغداد' مصنفہ احمد بن علی خطیب (جلد ۱۳، صفحہ ۳۲۶ اور اس کے بعد)۔

راویوں کا سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم تک پہنچتا ہے) آپ سے روایت کی ہیں[1]۔ ان سب کو قاضی القضاۃ ابوالموید محمد بن محمود خوارزمی (متوفی ۶۵۵ھ) نے ایک جلد میں جس کا نام 'جامع المسانید[2]' ہے، جمع کیا ہے۔ اسی وجہ سے ابن خلدون نے بعض لوگوں کے حوالے سے جو یہ بیان کیا ہے کہ ابو حنیفہ سے صرف تقریباً سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں، اسے ہم قرین صحت اور قابل پذیرائی نہیں سمجھتے[3]۔

اصحاب ابوحنیفہ اور کتب ظاہرۃالروایہ

امام ابو حنیفہ کے اقوال فقہیہ آپ کے شاگردوں کے ذریعے منقول ہو کر ہم تک پہنچے[4]۔ آپ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ مشہور چار ہیں: ابو یوسف، زفر بن ھزیل بن قیس، محمد بن حسن بن فرقد شیبانی اور حسن بن زیاد لؤلؤی۔ انھیں چاروں کے ذریعے حنفی مذہب دنیا میں پھیلا، خصوصاً

۱- ان مسانید کے لیے 'تاریخ الفقہ الاسلامی' مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر جلد ۱، صفحہ ۲۲۲ دیکھیے۔

۲- یہ کتاب دوسری بار (۱۳۲۶ھ) مصر میں طبع ہوئی، اس کے تقریباً ۸۰۰ صفحات ہیں۔

۳- مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۸۔

۴- ابوحنیفہ کی کتاب 'الفقہ الاکبر' جو عقائد کا ایک مختصر رسالہ چند صفحات کا ہے، ملا علی قاری (متوفی سنہ ۱۰۰۱ھ) نے اس رسالے کی شرح لکھی ہے۔ یہ رسالہ مع شرح کے مصر کے مطبع تقدم میں سنہ ۱۳۲۳ھ میں طبع ہوا۔

ابو یوسف اور محمد کے ذریعے سے جو امامین اور صاحبین[۱] کے نام سے مشہور ہیں ۔ پس امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے اپنے آستاد الاساتذہ عبداللہ بن مسعود کی وصیت پر پورے طور سے عمل کیا ۔ آپ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ ''تم لوگ علم کے سرچشمے اور رات کے چراغ بنو۔[۲]''

امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری (۱۱۳ - ۱۸۲ھ) بغداد میں منصب قضا پر مقرر ہوئے ، پھر آپ ہارون رشید کے عہد خلافت میں قاضی‌القضاۃ بنے اور مملکت کے باقی حصوں میں قاضیوں کا تقرر اور معزولی بھی آپ کے سپرد ہوئی ۔ اسی لیے آپ کو امام‌اعظم کے مذہب کی عملی طور پر اشاعت کرنے کا پورا پورا موقع ملا ۔ علاوہ بریں آپ نے ان فتووں کا اضافہ کیا جو عدالتی پیچیدگیوں کے سبب سے ضروری ہو گئے تھے اور ان احکام کا بھی اضافہ کیا جو آپ کے نزدیک ایسی احادیث صحیحہ سے ماخوذ تھے جنھیں آپ نے رجال حدیث سے مل کر حاصل کیا تھا ۔ ابو یوسف ان ہی وجوہات سے متعدد جگہ اپنے آستاد امام ابوحنیفہ کی مخالفت پر مجبور ہوئے ۔

امام ابویوسف کے وہ اقوال مشہور ہیں جو فقۂ حنفی کی کتابوں میں اور امام شافعی کی 'کتاب الام' کے آخری

۱۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کو شیخین اور ابو حنیفہ و محمد کو طرفین کہا جاتا ہے ('الفوائد البہیہ' مصنفہ محمد لکھنوی ہندی ، مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ ، صفحہ ۲۴۸ -)

۲۔ میدانی کی 'مجمع الامثال' مطبوعہ مطبع بہیہ ، جلد ۲ صفحہ ۳۷۴ -

حصے میں مذکور ہیں[1]۔ ہمیں امام ابو یوسف کی ایک کتاب مسائل خراج پر ملی ہے ۔ وہ ایک گراں قدر رسالہ ہے جسے آپ نے ہارون رشید کو لکھ کر بھیجا تھا اور جس میں محصولات اور حکومت کے امور مالیات پر ایسی سیر حاصل بحث کی گئی ہے[2] جو ان کے وسیع تجربے اور عمیق تحقیق پر دلالت کرتی ہے ۔

لیکن مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ امام محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲—۱۸۹) کا ہے ۔ انہوں نے بھی عراق کے مدرسے سے علوم حاصل کیے تھے ، پھر آپ مدینے گئے اور علمائے اہل حدیث سے ملے اور وہیں امام مالک سے علم پڑھا ۔ آپ مذہب حنفی کی معتبر کتابوں کی تدوین اور استخراج مسائل میں مشہور ہیں خصوصاً مسائل وراثت و فرائض میں ۔ نیز آپ حقیقی مسائل کا تجزیہ کرنے اور بذریعہ قیاس و استقراء فرضی مسائل کے استخراج کرنے میں بھی مشہور ہیں ۔

جن کتابوں کی تدوین امام محمد نے کی ہے ، ان کی دو قسمیں ہیں : پہلی قسم وہ ہے جنہیں ثقہ راویوں نے امام محمد سے روایت کیا ہے اور ان کا نام 'کتب ظاهرالروایة' یا مسائل اصول ہے ۔ قسم دوم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں ، ان کا نام کتب یا مسائل النوادر ہے ۔

۱۔ ساتواں جز ، مطبوعہ بولاق ، ۱۳۲۵ھ ، زیر عنوان ''جس کتاب میں ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ نے ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے'' (صفحہ ۸۷—۱۰۰) اور زیر عنوان 'کتاب سیرالاوزاعی' صفحہ ۳۰۳—۳۳۶) ۔

۲۔ مطبوعہ بولاق ، سنہ ۱۳۰۲ھ ۔

کتب ظاہرالروایۃ چھ ہیں : المبسوط ، الجامع الکبیر[1] ، الجامع الصغیر[2] ، کتاب السیر الکبیر ، کتاب السیر الصغیر اور زیادات ۔ یہ چھ کتابیں ابوالفضل مروزی نے جن کا لقب حاکم الشہید ہے ، (متوفی سنہ ۳۴۴ھ) اپنی تصنیف کتاب الکافی[3] میں جمع کر دی ہیں ۔ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی جنہوں نے پانچویں صدی ہجری کے اخیر میں وفات پائی ، نے کتاب المبسوط میں تیس اجزاء میں 'کافی' کی شرح لکھی ہے ۔ اور 'مجلۃالاحکام العدلیہ' کی تدوین کرنے والوں نے اکثر مسائل 'کتب ظاہرالروایۃ' ہی سے اخذ کیے ہیں ۔

'کتب النوادر' جو امام محمد سے روایت کی گئی ہیں ، یہ ہیں : کتاب امالی محمد فقہ میں یا کیسانیات جسے شعیب کیسانی نے روایت کیا ہے ، کتاب الرقیات جس میں وہ مسائل درج ہیں جو امام محمد کو اس وقت پیش آئے جب انہیں ہارون رشید نے شہر رقہ کا قاضی مقرر کیا تھا ؛ ہارونیات ، جرجانیات ، کتاب المخارج فی الحیل ، زیادۃ الزیادات اور کتاب نوادر محمد بروایۃ ابن رستم ۔

مسائل نوادر میں وہ کتابیں بھی شمار کی جاتی ہیں جو اس مذہب کے ائمہ سے روایت کی گئی ہیں جیسے امام ابو حنیفہ کی 'کتاب المجرد' جس کی روایت آپ کے شاگرد

۱۔ اسے حال ہی میں ادارہ 'احیاء المعارف نعمانیہ' نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا ہے ۔

۲۔ کتاب الخراج کے حاشیے پر بولاق میں چھپی ۔

۳۔ کتاب الکافی قلمی لکھی ہوئی مصر کی لائبریری میں موجود ہے ۔

امام حسن بن زیاد لؤلؤی نے کی ۔ 'کتاب الرد علی اہل المدینہ'[1] اور 'کتاب الآثار'[2] محمد بن حسن کی تصنیف ہیں ۔

تلامذہ اور متاخرین کی تالیفات

'کتب ظاہر الروایۃ' اور 'النوادر' کے بعد فتاویٰ اور مسائل کی وہ کتابیں ہیں جن میں متاخرین مجتہدین نے جب اسلاف کی روایت نہ پائی تو خود اجتہاد کیا جیسے 'کتاب النوازل'[3] مؤلفہ ابواللیث نصر سمرقندی (متوفی سنہ ۳۷۳ھ) وغیرہ ۔

امام ابوحنیفہ کے اور بھی شاگرد تھے جن میں مشہور یہ ہیں : ہلال الرائی (متوفی سنہ ۲۴۳ھ) ، احمد بن مہیر جو خصاف کے نام سے مشہور ہیں (متوفی سنہ ۲۶۱ھ) یہ کتاب الحیل اور کتاب الوقف وغیرہ کے مؤلف ہیں اور ابو جعفر طحاوی (متوفی سنہ ۳۲۱ھ) جنھوں نے کتاب 'الجامع الکبیر فی الشروط' لکھی ۔

ائمۂ مذکورین کے بعد فقہا کا ایک طبقہ آیا جو مذہب حنفی کے مقلد اور مؤید تھے ؛ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں : ابوالحسن کرخی (متوفی سنہ ۳۴۰ھ) ، ابو عبداللہ جرجانی (متوفی سنہ ۳۹۸ھ) مؤلف 'خزانۃ الاکمل' ، شمس الائمہ

۱- اسے امام شافعی نے ''کتاب الام'' (جلد ۷، صفحہ ۲۷۷-۳۰۳) میں 'کتاب الرد علی محمد بن حسن' کے عنوان کے تحت روایت کیا ہے ۔

۲- اسے بھی 'ادارہ احیاء المعارف نعمانیہ' نے حیدرآباد دکن میں طبع کرایا ۔

۳- مصر کے کتب خانے میں قلمی نسخہ نمبر ۵٦۵ موجود ہے ۔

سرخسی مؤلف ' المبسوط ' ، علی بن محمد بزدوی (متوفی سنہ ۴۸۲ھ) مؤلف ' کتاب الاصول '، ابوبکر کاسانی (متوفی سنہ ۵۸۷ھ) مؤلف ' بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع' اور برہان الدین علی مرغینانی (متوفی سنہ ۵۹۳ھ) مؤلف ' کتاب الہدایۃ' ، ' شرح بدایۃ المبتدی ' وغیرہم ۔

ہدایہ کی چار جلدیں ہیں ۔ یہ مذہب حنفی کی کتب معتبرہ میں سب سے زیادہ مشہور کتاب ہے ۔ اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں : ' الغایۃ ' سروجی کی ، ' کفایۃ' کرلانی کی ، ' وقایۃ ' تاج الشریعۃ کی ، ' وقایۃ ' کا خلاصہ ' نقایۃ ' صدر الشریعۃ کا ، ' نہایۃ ' سغناق کی ، ' خلاصۃ نہایۃ' حاشیہ 'ہدایۃ' قونوی کا ، 'معراج الدرایۃ' قوام الدین کاکی کی ، ' عنایۃ ' بابرتی کی ، ' بنایۃ ' عینی کی اور 'فتح القدیر' کمال الدین بن ہمام کی ۔

اس کے بعد تقلید کا زمانہ آیا ۔ اس وقت ایسے فقہا پیدا ہوئے جنہوں نے اجتہاد موقوف کرکے تقلید پر اکتفا کی ۔ انہوں نے مختصر متن لکھے ، پھر ان متنوں کی شرحیں لکھی گئیں اور پھر ان شرحوں کی اور شرحیں تیار ہوئیں ، نیز شرحوں پر حواشی اور ضمیمے لکھے گئے ، فتاویٰ جمع کیے گئے ؛ غرض کہ تالیفات کی وہ کثرت ہوئی کہ حد شمار سے باہر ۔ فقہا نے متنوں کے مضامین کو ان کی شرحوں کے مسائل سے مقدم سمجھا ہے اور اسی طرح شرحوں کے مسائل کو فتاویٰ سے زیادہ معتبر جانا ہے ۔

کتب مذکورہ میں سے متاخرین کے نزدیک حسب ذیل کتابیں زیادہ معتبر ہیں : ' کتاب المختصر' مؤلفہ احمد بن

محمد قدوری (متوفی سنہ ۴۲۸ھ) ، چار کتابیں جو چار متون کہلاتے ہیں اور وہ یہ ہیں : 'وقایہ مختصر الہدایۃ' مؤلفہ تاج الشریعت محمود محبوبی ، 'مختار' اور اس کی شرح 'اختیار' مؤلفہ عبداللہ موصلی (متوفی سنہ ۶۸۳ھ) ، 'مجمع البحرین' مؤلفہ ابن الساعاتی (متوفی سنہ ۶۹۴ھ) اور 'کنز' یا 'کنزالدقائق' مؤلفہ حافظ الدین نسفی (متوفی سنہ ۷۱۰ھ ۔)

کنزالدقائق تمام متنوں میں سب سے زیادہ مشہور ہے اور اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں جن میں سے زیادہ اہم یہ ہیں : 'تبیین الحقائق' مؤلفہ زیلعی ، 'رمزالحقائق' مؤلفہ عینی 'بحرالرائق' مؤلفہ زین‌العابدین بن نجیم[1] 'تکملۂ بحرالرائق' مؤلفہ طوری ، 'نہرالفائق' مؤلفہ عمر بن نجیم ، 'منحۃ الخالق' مؤلفہ امین بن عابدین اور 'کشف الحقائق' مؤلفہ افغانی وغیرہا ۔

فتاویٰ کی کتابوں میں حسب ذیل مشہور ہیں : 'فتاویٰ ولوالجیۃ' مؤلفہ عبدالرشید ولوالجی (متوفی سنہ ۵۴۰ھ کے بعد) ، 'فتاویٰ خانیہ' مؤلفہ قاضی خان حسن بن منصور (متوفی سنہ ۵۹۲ھ) ، 'فتاویٰ ظہیریۃ' مؤلفہ ظہیرالدین محمد بخاری (متوفی سنہ ۶۱۹ھ) ، 'فتاویٰ طرسوسیہ' معروف بہ 'انفع الوسائل الی تحریر المسائل' مؤلفہ ابراہیم بن علی طرسوسی (متوفی سنہ ۷۵۸ھ) ، 'فتاویٰ تتارخانیہ' مؤلفہ ابن علاء الدین (متوفی تقریباً ۸۰۰ھ) ، 'فتاویٰ بزازیہ' مؤلفہ حفظ الدین محمد عرف ابن بزاز (متوفی سنہ ۸۲۷ھ) ، 'فتاویٰ خیریۃ' مؤلفہ خیرالدین منیف فاروق رملی (متوفی سنہ ۱۰۸۱ھ) ، 'فتاویٰ انقرویہ' مؤلفہ محمد آفندی انقروی (متوفی سنہ

۱۔ اس کا ترجمہ آگے آئے گا ۔

۱۰۹۸ھ)[1] ، 'فتاویٰ ہندیہ'[2] ، اور 'فتاویٰ حامدیہ' مؤلفہ حامد آفندی بن علی عمادی[3] ، اس کا خلاصہ 'تنقیح الحامدیہ' مؤلفہ محمد امین بن عابدین (متوفی سنہ ۱۲۵۲ھ) اور 'فتاویٰ مہدیۃ فی الوقائع المصریۃ' مؤلفہ شیخ محمد عباسی مہدی مفتیِ مصر[4] -

کتب مذکورہ بالا کے علاوہ متأخرین علمائے حنفیہ کی حسب ذیل کتب بھی مشہور ہیں : 'جامع الفصولین' مؤلفہ ابن قاضی سماوۃ (متوفی سنہ ۸۱۸ھ یا ۸۲۳ھ) ، 'دررالحکام شرح غرر الاحکام' مؤلفہ منلا خسرو (متوفی سنہ ۸۸۵ھ) ، اس کا حاشیہ 'غنیۃ ذوی الاحکام' مؤلفہ شرنبلالی (متوفی سنہ ۱۰۶۹ھ) ، 'ملتقی الابحر' مؤلفہ حلبی (متوفی سنہ ۹۵۶ھ) ، اس کی شرح 'مجمع الانہر' مؤلفہ داماد آفندی (متوفی سنہ ۱۰۷۸ھ) اس کی دوسری شرح 'الدرالمنتقی' مؤلفہ محمد علاءالدین حصکفی (متوفی سنہ ۱۰۸۸ھ) ، 'تنویر الابصار' مؤلفہ تمرتاشی اور اس کی شرح 'الدر المختار' مؤلفہ حصکفی ، 'ردالمختار علی الدر المختار' مؤلفہ محمد امین بن عابدین اور اس کا تکملہ 'قرۃ عیون الاخیار' جو اس کے بیٹے محمد علاء الدین کی تالیف ہے -

مذہب حنفی کی اشاعت

اب تک علمائے احناف اور ان کی تالیفات کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے ، اب ہم یہ بتائیں گے کہ مذہب حنفی کی اشاعت

۱- شیخ الاسلام سلطان محمد چہارم عثمانی کے عہد میں تھے ، دیکھو 'قاموس الاعلام' جلد ۱ ، صفحہ ۳۳۹ -

۲- اس کی تحقیق آگے آئے گی -

۳- مفتیِ دمشق ، سنہ ۱۱۳۷—۱۱۵۵ھ -

۴- سنہ ۱۳۰۴ھ میں جمع کیے گئے -

سب سے زیادہ کیوں ہوئی - حنفی مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں اس لیے سب سے زیادہ پھیلا کہ خلفاے عباسیہ نے محکمۂ عدل و قضا کے لیے یہی مذہب منتخب کیا تھا اور اهل عراق عموماً اسی مذہب کے مقلد تھے- ان کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب بھی یہی تھا اور اسی مذہب کی روشنی میں 'مجلة الاحکام العدلیه' کی تدوین ہوئی -

جو ملک سلطنت عثمانیہ کے زیر حکومت رہے ہیں جیسے مصر ، سوریا اور لبنان ، ان کا مذہب بھی محکمۂ عدل و قضا میں حنفی چلا آتا ہے - حکومت ٹیونس کا مذہب بھی یہی ہے ، ترکی اور اس کے زیر اثر ممالک مثلاً شام و البانیہ کے باشندوں کا مذہب بھی مسائل عبادات میں یہی ہے اور مسلمانان بلقان و قفقاز بھی مسائل عبادات میں اسی مذہب کے مقلد ہیں - اسی طرح اهل افغانستان و ترکستان اور مسلمانان هند و چین کے ہاں بھی یہی مذہب غالب ہے اور اس مذہب کے پیرو دوسرے ملکوں میں بھی به کثرت پائے جاتے ہیں جو روے زمین کے تمام مسلمانوں کا دو تہائی ہیں -

فصل سوم

مذہبِ مالکی

امامِ مدینہ

ملک حجاز نزول وحی کا مقام اور اہل سنت کا گہوارہ تھا ، وہاں ایک خاص نوعیت کا مدرسہ قائم ہوا جو مدرسۂ اہل حجاز یا مدرسۂ اہل مدینہ کے نام سے مشہور تھا - اس کی بنیاد عمر بن خطاب ، ان کے صاحب‌زادے عبداللہ ، زید بن ثابت ، عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ زوجۂ نبی صلی‌اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پڑی - پھر اس مدرسے میں صحابۂ مذکور رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جانشین فقہا ہوئے جن میں زیادہ مشہور حسب ذیل ہیں : سعید بن مسیب ، عروۃ بن زبیر ، قاسم بن محمد ، ابوبکر بن عبدالرحمان ، سلیمان بن یسار ، خارجہ بن زید اور عبیداللہ بن عبداللہ -

اس طبقۂ فقہا کے بعد مدینۂ منورہ جہاں رسول اکرم صلعم ہجرت فرما کر تشریف لائے تھے ، اہل حدیث کی مرکزی درس‌گاہ بن گیا - اور سنہ ۹۵ھ (مطابق ۷۱۳ع)[1] میں امام مالک بن انس اصبحی عربی مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے - آپ نے اپنی پوری زندگی وہیں گزاری ، صرف ایک دفعہ مدینہ چھوڑ کر

۱- بعض مؤرخین نے سنہ ولادت ۹۳ یا ۹۷ ہجری لکھا ہے -

حج کرنے مکے گئے اور مدینہ منورہ ہی میں آپ نے سنہ ۱۷۹ھ
(مطابق ۷۹۵ع) میں وفات پائی ۔

آپ کے مناقب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ مدینے کے عالم ، امام ، فقیہ اور محدث تھے ۔ حتٰی کہ یہ کہا جاتا تھا کہ ''مدینے میں امام مالک کے موجود ہوتے ہوئے کون فتویٰ دے سکتا ہے ؟'' آپ امام شافعی کے اُستاد تھے ، امام شافعی نے فرمایا کہ ''تابعین کے بعد امام مالک بندوں کے لیے اللہ کی سب سے بڑی حجۃ (نشانی) ہیں ۔ امام مالک میرے استاد ہیں ، جب کوئی حدیث مالک کی روایت سے تم کو پہنچے تو اُسے مضبوطی سے پکڑو کیوں کہ وہ علم حدیث کا ایک درخشاں ستارہ ہیں[1] ۔''

امام مالک ایسے عالی ہمت ، صاحب جرأت ، راسخ العقیدہ اور قوی الایمان عالم تھے کہ اپنی رائے کے اظہار میں نہ کسی کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوتے تھے اور نہ مذہبی امور میں کسی تہدید و ترہیب سے خوف زدہ ہوتے تھے بلکہ اپنے ایمان و عقیدے کی خاطر مصائب زمانہ اور ستم ہائے روزگار کو بڑے صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کرتے تھے ۔ آپ کی

---

۱ ۔ دیکھو شافعی کا ترجمہ جو شنقیطی کی کتاب 'کوثر المعانی' سے علامہ سیوطی کی تصنیف تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک میں منقول ہے مطبوعہ مصر ، ۱۳۴۸ھ ، جلد ۱ ، صفحہ ۱ — ۱۰) اور ابن عبدالبر کی کتاب 'الانتقا' (صفحہ ۹ اور اس کے بعد) اور ابن فرحون کی کتاب ' الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علما المذہب' مطبوعہ مصر ، ۱۳۵۱ھ) اور اس کا حاشیہ 'نیل الابتہاج' تنبکتی کا لکھا ہوا ۔

اسی راسخ الاعتقادی کا نتیجہ تھا کہ ایک دفعہ حاکم مدینہ جعفر بن سلیمان نے اس لیے آپ کو کوڑے لگوائے کہ آپ نے جبریہ بیعت کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا[1]۔

امام مالک نے ربیعہ بن عبدالرحمان عرف ربیعہ رائی سے علم فقہ پڑھا اور بہت سے علمائے حدیث مثلاً نافع ابن عمر کے غلام زھری، ابوالزناد اور یحیٰی بن سعید انصاری سے علم حدیث حاصل کیا۔ امام مالک نے اپنے اساتذہ مذکورین کے سوا تابعین اور تبع تابعین سے بھی احادیث روایت کی ھیں۔ آپ روایت احادیث مین بہت مستند اور فقہ مین حجت تسلیم کیے گئے ھیں۔

امام مالک نے علم حدیث میں اپنی کتاب 'موطا' تصنیف کی ھے اور اس میں فقہ کی طرز پر ترتیب ابواب قائم کی ھے۔ موطا کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ ''کتاب اللہ کے بعد امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی دوسری کتاب روے زمین پر موجود نہیں[2]۔

کہا گیا ھے کہ موطا امام مالک کئی طریقوں سے روایت کی گئی ھے لیکن ھم تک صرف دو طریقوں سے پہنچی ھے: ایک بروایت امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفہ، مطبوعہ ھند اور دوسری بروایت یحیٰی لیثی (متوفی سنہ ۲۳۴ھ) مطبوعہ مصر۔ زرقانی اور سیوطی وغیرہ نے اس کی شرحیں لکھی ھیں۔

۱- فہرست ابن ندیم (مطبوعہ مطبع رحمانیہ مصر، ۱۳۴۸ھ، صفحہ ۲۸۰) اور ابن قتیبہ کی کتاب 'الامامة والسیاسة' (مطبوعہ مطبع مصطفٰی محمد، مصر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۶-)

۲- 'تنویر الحوالک' صفحہ ۶-

امام مالک اپنے اجتہاد میں صرف قرآن کریم اور حدیث پر اعتماد کرتے تھے اور جس حدیث کی سند صحیح سمجھتے تھے ، اسی سے استخراج مسائل کرتے تھے ، خواہ وہ ایسی حدیث کیوں نہ ہو جسے صرف ایک راوی نے روایت کیا ہو۔ امام مالک اہل مدینہ کے تعامل اور اقوال صحابہ کو قابل سند سمجھتے تھے اور نص کی عدم موجودگی میں اپنے قیاس یا ایک نئی دلیل یعنی مصالح مرسلہ کے ذریعے اجتہاد کرتے تھے جو خاص امام مالک کی ہے ، جس کا مطلب ہے مصلحت عامہ کا تقاضا ، اس کا بیان اگلے باب میں آئے گا ۔

امام مالک کے شاگرد اور مقلدین

امام محمد بن حسن شیبانی حنفی اور امام شافعی صاحبِ مذہب شافعی امام مالک کے شاگرد تھے اور حسب ذیل علما آپ کے مقلد ہیں : یحییٰ لیثی اندلسی راویِ موطا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے ، اسد بن الفرات التونسی (متوفی سنہ ۲۱۳ھ) اور عبدالسلام التنوخی عرف سحنون قیروانی (متوفی سنہ ۲۴۰ھ۔)

مصر میں آپ کے حسب ذیل شاگرد و مقلدین مشہور تھے: عبدالرحمان بن قاسم (متوفی سنہ ۱۹۱ھ) ، عبداللہ بن وھب (متوفی سنہ ۱۹۷ھ) ، اشہب بن عبدالعزیز قیسی (متوفی سنہ ۲۰۴ھ) ، عبداللہ بن عبدالحکم (متوفی سنہ ۲۱۴ھ) اور ان کے بیٹے محمد وغیرھم ۔

مذکورہ بالا علما کے بعد مشاہیر فقہا کا ایک اور طبقہ آیا جن میں سے ہم صرف مندرجہ ذیل کے تذکرے پر اکتفا کرتے ھیں : ابوالولید باجی ، ابوالحسن لخمی ، ابن رشد الکبیر ، ابن رشدالحفید اور ابن عربی جو پانچویں اور

چھٹی صدی ہجری کے علما ہیں ، ابوالقاسم بن جزّی (متوفی سنہ ۷۴۱ھ) مؤلف 'القوانین الفقہیہ فی تلخیص مذہب المالکیہ'، سید خلیل (متوفی سنہ ۷٦۷ھ) جو مشہور کتاب 'المختصر' کے مصنف ہیں اور خرشی (متوفی سنہ ۱۱۰۱ھ) اور عدوی (متوفی سنہ ۱۱۸۹ھ) وغیرہم ۔

آج کل امام مالک کے مقلدین کا علمی سرمایہ کتاب 'المدوّنۃ' ہے جسے اسد بن فرات نے اسدیہ میں جمع کیا ہے ، پھر اسے سحنون نے مرتب کرکے 'مدوّنہ کبریٰ' کے نام سے شائع کیا ۔

مالکی مذہب مدینے میں پیدا ہوا اور تمام ملک حجاز میں پھیل گیا لیکن بعد میں صرف مغرب اقصیٰ اور اندلس میں محدود ہو کر رہ گیا ۔ ابن خلدون نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ ان ملکوں کے فقہا کا منتہاے سفر حجاز رہا اور وہ اس سے آگے نہ بڑھے ۔ اس زمانے میں چوں کہ مدینہ ہی علمی مرکز تھا اور عراق اُن کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لیے انھیں جو کچھ سیکھنا تھا ، وہ علماے مدینہ ہی سے سیکھا ۔ دوسرے یہ کہ مغرب اقصیٰ اور اندلس کے باشندے بدوی معاشرت کے دل دادہ تھے اور اہل عراق کے تمدن سے سروکار نہیں رکھتے تھے لہٰذا معاشرے کی یکسانی کے سبب سے ان کا میلان طبع اہل حجاز کی طرف زیادہ تھا[1]۔

مغرب اقصیٰ ، الجزائر ، تونس اور طرابلس الغرب کے باشندوں کا عام طور پر یہی مذہب رہا ہے ۔ اس طرح

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ، صفحہ ۳۹۲ ۔

مذہب مالکی بالائی مصر ، سوڈان ، بحرین اور کویت میں بھی پھیلا ۔ اس کے علاوہ مذہب مالکی کے مقلد دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی مجموعی تعداد دنیا میں تقریباً ساڑھے چار کروڑ ہے[1]۔

۱۔ بقول پروفیسر ماسینیون ۔

فصل چہارم

مذہبِ شافعی

امامِ شافعی

امام محمد بن ادریس شافعی قریشی سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ع) میں بمقام غزۃ پیدا ہوئے اور سنہ ۲۰۴ھ (مطابق ۸۱۹ع) میں مصر میں وفات پائی ۔ آپ نے بہت سفر کیے؛ حجاز جا کر امام مالک بن انس سے علم پڑھا ، عراق پہنچ کر امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد شیبانی سے استفادہ کیا ، صحرائے عرب ، یمن ، مصر اور عراق میں بارہا مقیم رہے[1]۔

امام شافعی شروع میں امام مالک کے مقلد اور اہل حدیث تھے لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متاثر ہو کر اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی آپ کا عراقی یا قدیم مذہب تھا کیوں کہ بعد میں جب آپ مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے شاگردوں کو اپنے نئے مصری مذہب کی تلقین کی ۔

امام شافعی فن لغت ، فقہ اور حدیث کے متبحر عالم تھے اور اس کے علاوہ عملی تجربہ بھی رکھتے تھے ۔ آپ

۱۔ دیکھو امام فخرالدین رازی کی کتاب 'مناقب امام شافعی' (مطبوعہ مصر ، ۱۲۷۹ھ) اور عبدالبر کی کتاب 'انتقا' (صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد ۔)

بہت دقیق‌الفکر اور فصیح‌البیان تھے ، استنباط مسائل اور بحث و تمحیص کی مہارت تامہ رکھتے تھے ۔ انھیں خصوصیات کے سبب آپ میں اہل‌الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی ؛ چناں چہ آپ کا مذہب حنفی اور مالکی مذاہب کے بین بین تھا ۔ آپ کتاب ، سنت ، اجماع اور قیاس چاروں مصادر سے استنباط مسائل کرتے تھے اور چاروں کو قابل استدلال سمجھتے تھے ، مگر آپ حنفیوں کے استحسان اور مالکیوں کے مصالحِ مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے تھے ۔

امامِ شافعی کی تالیفات

امام شافعی سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے اصولِ احکام مرتب کیے اور اصولِ فقہ کو علمی حیثیت سے اپنے مشہور رسالے میں لکھا[1] جس میں ذیل کے مضامین سے بحث کی ہے : آیات قرآنی اور احادیث نبوی ، ناسخ و منسوخ ، جمل الفرائض ، احادیث کے علل ، خبرِ واحد کو قبول کرنے کے شرائط ، اجماع ، اجتہاد ، استحسان اور قیاس ۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ امام شافعی کا علمی سرمایہ ہمیں آپ کی 'کتاب‌الام' کے ذریعے ملا ۔ اس کتاب کے سات اجزاء ہیں ۔ اس کتاب کو امام شافعی کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے بہ‌نظر تنقید روایت کیا اور امام شافعی کی زندگی میں کسی شخص نے اس سے بہتر کوئی

۱- مطبوعہ مطبع علمیہ مصر ، سنہ ۱۳۱۲ھ مشتمل بر صفحات ۱۶۰ ۔

کتاب نہیں لکھی۔ بعض لوگوں نے مثلاً ابو طالب مکی[1] نے اپنی کتاب 'قوت القلوب' میں اور امام غزالی نے اپنی کتاب 'احیاء علوم الدین[2]' میں کہا ہے کہ 'کتاب الام' امام شافعی کے شاگرد ابو یعقوب بویطی نے تصنیف کی تھی، پھر ربیع بن سلیمان نے اس پر اضافہ کیا اور قدرے تصرف کے ساتھ اسے شائع کیا۔ ڈاکٹر زکی مبارک نے اپنے خاص رسالے میں اس رائے کی تائید کی ہے[3] مگر شیخ حسین والی نے اس پر ایک قوی اعتراض کیا ہے اور رسالہ 'نور الاسلام' اور روزنامہ 'البلاغ' میں اس کا رد لکھا ہے اور اس رائے کی تائید کی ہے کہ 'الام' امام شافعی کی تصنیف ہے۔

بہرحال ہم ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر[4] کی رائے سے اس بارے میں متفق ہیں کہ اس مسئلے کی تحقیق کے لیے صرف اسی ایک نسخے کی اطلاع کافی نہیں جو سراج الدین بلقینی کے مخطوطے سے منقول ہے اور جس کا صرف ایک نسخہ ہمارے پاس موجود ہے بلکہ دوسرے نسخوں کا تنقیدی مطالعہ بھی ضروری ہے تاکہ ان سب کو سامنے رکھ کر ہم صحیح نتیجے پر پہنچ سکیں۔

'کتاب الام' میں علم فقہ کے مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے جیسے عبادات، معاملات، عقوبات (تعزیرات) مناکحات (مسائل نکاح)؛ ساتویں جزو میں دیگر مختلف امور

۱- محمد بن علی بن عطیہ حارثی، متوفی سنہ ۳۸۶ھ۔
۲- مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر، ۱۹۳۳ع جلد ۲، صفحہ ۶۶ -
۳- مطبوعہ مصر، ۱۹۳۴ع -
۴- اپنی کتاب 'نظرۃ عامہ فی تاریخ الفقہ الاسلامی' مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۲ع، جلد ۱، صفحہ ۶۱ -

سے بحث ہے جیسے 'اختلافات علی و ابن مسعود' اور 'اختلافات شافعی و مالک' اور اس میں اصول فقہ سے بھی بحث کی گئی ہے جیسے ''ان لوگوں کا رد جو تمام احادیث کو قبول نہیں کرتے اور ان لوگوں کا تذکرہ جو مخصوص احادیث کو تسلیم نہیں کرتے اور اصول استحسان کا ابطال۔' عنوانات مذکورہ کے علاوہ اس جزو میں ذیل کے عنوانات بھی شامل ہیں: 'کتاب الرد علی اہل المدینۃ' از محمد بن حسن شیبانی، 'کتاب اختلافات ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ' اور 'کتاب سیرالاوزاعی' از ابویوسف[1]۔

امام شافعی کی دیگر تصنیفات بھی ہیں جیسے 'کتاب اختلاف الحدیث' جسے ان کے شاگرد ربیع نے روایت کیا؛ 'مسند امام شافعی' اس میں وہی احادیث ہیں جو 'کتاب الام' میں مذکور ہیں[2]۔

امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین

جن اشخاص نے امام شافعی سے عراق میں پڑھا، ان میں کئی صاحبِ مذہب اور امامِ مجتہد تھے جیسے احمد بن حنبل، داؤد ظاہری، ابو ثور بغدادی اور ابو جعفر ابن جریر طبری۔ ان کا مفصل بیان آگے آئے گا۔

امام شافعی کے مصری شاگردوں میں سے مشہور یہ ہیں[3]:

۱- جلد ۷، صفحہ ۱۵۱، ۱۷۷، ۲۵۰، ۲۷۷، ۲۸۷، ۳۰۳۔
۲- دو کتابیں جو کتاب الام کے حاشیے پر طبع ہوئیں۔
۳- 'طبقات شافعیہ' تصنیف ابوبکر بن ہدایت اللہ حسینی اور 'طبقات الفقہا' تصنیف شیرازی (بغداد ۱۳۵٦ھ) اور 'طبقات الشافعیہ الکبریٰ' تصنیف تاج الدین سبکی (مصر ۱۳۲۴ھ ٦ جز) اور 'وفات الاعیان' تصنیف ابن خلکان اور ابن ندیم کی 'فہرست' وغیرہ۔

ابو یعقوب بویطی (متوفی سنه ٢٣١ھ) ، اسماعیل مزنی (متوفی سنه ٢٦٤ھ)، مؤلف کتاب 'المختصر' جو معروف ہے[1] ، ربیع بن سلیمان مرادی (متوفی سنه ٢٧٠ھ) جو کتب شافعی کے راوی ہیں اور ربیع بن سلیمان جیزی (متوفی سنه ٢٥٦ھ) ۔

اصحاب مذکورین کے بعد ایک اور طبقۂ فقہا نے شافعی مذہب پھیلایا جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں : ابو اسحاق فیروزآبادی (متوفی سنه ٤٧٦ھ) مصنف کتاب 'مہذب' جو مشہور ہے ، حجة الاسلام ابو حامد غزالی (متوفی سنه ٥٠٥ھ) جو علم اصول ، فقه و فلسفے کی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں مثلاً ' المصطفٰی ' ، ' الوجیز ' ، ' احیاء علوم الدین ' وغیرہ ، ابوالقاسم رافعی (متوفی ٦٢٣ھ) مؤلف کتاب 'فتح العزیز شرح الوجیز' ، قاضی عزیزالدین بن عبدالسلام (متوفی سنه ٦٦٠ھ) مؤلف ' قواعدالاحکام فی مصالح الانام ' ، محی الدین نووی (متوفی سنه ٦٧٦ھ) مصنف ' الکتاب الکبیر ' ، ' المجموع ' ، ' شرح مہذب ' ، ' شرح صحیح مسلم ' ، کتاب 'منہاج الطالبین' وغیرہا ، قاضی ابن دقیق العید (متوفی سنه ٧٠٢ھ) ، تقی الدین علی سبکی (بضم سین و سکون با ، متوفی سنه ٧٥٦ھ) مؤلف ' تکملة المجموع للنووی' ، ' شرح منہاج البیضاوی ' و ' فتاوٰی سبکی ' اور ان کے بیٹے تاج الدین عبدالوہاب سبکی متوفی سنه ٧٧١ھ) مصنف ' جمع الجوامع ' ، 'تتمۂ شرح منہاج البیضاوی' ، 'طبقات الشافعیة الکبرٰی' وغیرہا ، جلال الدین سیوطی مؤلف کتب کثیرہ[2]۔ علمائے مذکورین کے سوا امام شافعی کے اور بھی بہت سے شاگرد ہیں ۔

١۔ 'کتاب الام' کے حاشیے پر طبع کی گئی ہے ۔
٢۔ ان کے حالات زندگی کا بیان آگے آئے گا ۔

مصر بلا شک شافعی مذهب کا مرکز تھا کیوں که امام شافعی نے یہیں اپنے مذهب کو رواج دیا اور آپ کے اکثر شاگرد اور ناشرین مذهب بھی یہیں گزرے هیں اور آپ کے پیرو وهاں بکثرت موجود هیں بالخصوص ریف کے علاقے میں ۔ حکومت ایوبیه کے عهد میں حکومت کا یہی مذهب تھا اور مدت دراز تک جامعة الازهر کے شیخ کا منصب شافعی علما کے لیے مخصوص رها ۔

فلسطین اور اردن کے لوگوں میں بھی آج کل مذهب شافعی زیاده مروج ھے ۔ اس مذهب کے مقلدین سوریا اور لبنان میں بھی بکثرت هیں خصوصاً بیروت کے شہر میں اور عراق ، حجاز ، پاکستان ، هند ، هند چینی ، جاوا ، ایران اور یمن کے اهل‌السنت کے هاں ۔ بقول پروفیسر ماسینیون امام شافعی کے مقلدین کی کل تعداد آج کل تقریباً دس کروڑ ھے ۔

فصل پنجم

مذہبِ حنبلی

امام حنبل اور ان کے شاگرد

امام ابو عبداللہ احمد بن حنبل[1] مذہب اہل سنت میں سے چوتھے مذہب کے بانی ہیں ۔ آپ سنہ ۱۶۴ھ (مطابق ۷۸۰ع) میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور وہیں سنہ ۲۴۱ھ (مطابق ۸۵۵ع) میں وفات پائی ۔ آپ اپنے وقت کے بڑے امام تھے اور آپ نے طلب علم میں بڑی سیاحت کی۔ چناں چہ آپ نے تحصیل علم اور حدیث کی غرض سے شام ، حجاز ، یمن ، کوفے اور بصرے کا سفر کیا ۔ آپ نے بہت سی احادیث 'مسند امام احمد' میں جمع کیں جس کی چھ جلدیں ہیں اور جس میں چالیس ہزار سے زیادہ احادیث ہیں ۔

امام احمد بن حنبل اجتہاد بالرائے سے احتراز کرنے اور فقط قرآن و حدیث سے استدلال کرنے میں یہاں تک مشہور ہیں کہ بعض علما نے آپ کو زمرۂ مجتہدین سے زیادہ زمرۂ محدثین میں شمار کیا ہے ۔ مثلاً ندیم نے فقہائے حدیث کے باب

۱۔ دیکھو ابن جوزی کی کتاب 'مناقب امام احمد بن حنبل' (مطبوعہ مطبع سعادہ ، مصر ، ۱۳۴۹ھ) اور دیکھو شطی کی 'مختصر طبقات الحنابلہ' (مطبوعہ دمشق ۱۳۳۹ھ ۔)

میں[1] ابن حنبل کو امام بخاری ، مسلم اور دیگر محدثین کے ساتھ رکھا ہے۔ اور ابن عبدالبر نے اپنی کتاب 'الانتقاء فی فضائل الائمة الفقہاء' میں ، طبری نے اپنی کتاب 'اختلاف الفقہا' میں اور ابن قتیبہ نے اپنی تصنیف 'کتاب المعارف[2]' میں امام ابن حنبل کا اور ان کے مذہب کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔

قول مذکورہ یقیناً قابل تسلیم نہیں کیوں کہ مذہب حنبلی اہل سنت کے بنیادی مذاہب فقہ میں شمار ہوتا ہے جس کا اپنا ایک مستقل اسلوب ہے اور علم اصول اور علم فروع میں اس کے اپنے خاص اصول ہیں۔ ابن حنبل امام شافعی کے شاگردوں میں سب سے بڑے تھے ؛ بعد میں آپ نے اپنے لیے ایک علیحدہ مذہب پسند کیا جو ان پانچ اصولوں پر مبنی ہے : (۱) آیات قرآنی و احادیث نبوی ، (۲) صحابہ کے فتاویٰ بشرطیکہ ان کے خلاف دوسرے اقوال نہ ہوں ، (۳) بعض صحابہ کا قول بشرطیکہ قرآن و حدیث کے مطابق ہو ، (۴) مرسل اور ضعیف احادیث اور آخری اصول (۵) ضرورت کے وقت قیاس ہے[3]۔

چوں کہ ابن حنبل اپنے مذہب اور عقیدے کے بڑے پکے تھے اس لیے جب خلیفہ واثق باللہ[4] نے آپ کو مجبور کرنا

۱۔ الفہرست ، صفحہ ۱۳۴ و ۳۲۰۔

۲۔ مطبوعہ مطبع اسلامیہ ، مصر، ۱۹۳۴ع صفحہ ۲۱۶ اور اس کے بعد۔

۳۔ دیکھو ابن القیم الجوزی کی کتاب 'اعلام الموقعین عن رب العالمین' ، صفحہ ۲۳ و ۲۶۔

۴۔ دیکھو سید احمد امین کی کتاب 'ضحی الاسلام' ، جلد ۲ ، صفحہ ۱۳۵ اور جلد ۳ صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔

چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف صاف انکار کر دیا جس کی پاداش میں آپ پر بڑی سختیاں کی گئیں اور قید و ضرب کی سزائیں دی گئیں ۔

حکومت کے اس جبر و استبداد کا شکار صرف آپ ہی نہیں ہوئے بلکہ تاریخ ایسے صدہا ستم‌آفریں واقعات سے بھری پڑی ہے جو مذہبی لوگوں پر گزرے ، چناں چہ امام شافعی کے شاگرد بویطی کو بھی امام حنبل کی طرح اسی عقیدے کی بنا پر حبس دوام کا حکم ملا تھا اور بغداد کے قید خانے ہی میں آپ نے وفات پائی ۔ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ حکومت وقت نے سیاسی اسباب کی بنا پر کس طرح امام ابوحنیفہ کو قید و بند کی سزا دی اور امام مالک کو زد و کوب کیا ۔ نیز روایت ہے کہ امام سرخسی نے اپنی کتاب ' المبسوط ' قید خانے ہی میں لکھنی شروع کی تھی ۔ اسی طرح ابن قیم الجوزیہ اور ان کے اُستاد تقی‌الدین ابن تیمیہ دمشق کے قلعے میں قید کیے گئے اور ثانی الذکر نے قلعے ہی میں بہ حالت قید وفات پائی ۔

زمانۂ قدیم میں حکومت روما کے شہنشاہ کراکلا نے بابنیانوس سوری کو جو تمام رومی فقہا کے پیش رو تھے، محض اس لیے پھانسی کا حکم دیا تھا کہ انھوں نے شہنشاہ کے حقیقی بھائی جیتا کے جواز قتل کا فتویٰ دینے سے انکار کر دیا تھا[1] ۔ جبر و استبداد کی اس قسم کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی پاکیزگی اور قوی ایمان کو دنیاوی طاقت اور جبروت کے سامنے کبھی جنبش نہیں ہوئی خواہ انھیں اس کی پاداش میں کتنی ہی بڑی قربانی دینی پڑی ہو ۔

۱- جیرار ، قانون رومانی ، مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۴ع صفحہ ٦٧ ۔

امام احمد بن حنبل کے مندرجہ ذیل مقلدین ان کے مذہب کی روایت کرنے میں مشہور ہیں : ابوبکر بن ھانی عرف اثرم مؤلف کتاب ' السنن فی الفقہ ' ، ابو القاسم خرقی (متوفی سنہ ۳۳۴ھ) مصنف ' المختصر ' ، عبدالعزیز بن جعفر (متوفی سنہ ۳۶۳ھ) ، موفق الدین بن قدامہ (متوفی سنہ ۶۲۰ھ) مصنف کتاب ' المغنی ' جو فقۂ اسلامی کی جلیل القدر کتابوں میں سے ہے[1] ، شمس الدین قدامہ مقدسی (متوفی سنہ ۶۸۲ھ) مؤلف کتاب ' الشرح الکبیر علی متن المقنع[2] ' تقی الدین احمد بن تیمیہ (۶۶۱ - ۷۲۸ھ) مصنف ' فتاویٰ مشہورۃ ' و ' مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ' و ' منہاج السنۃ ' و 'رسالہ معارج الاصول' وغیرھا اور ابو عبداللہ بن بکر زرعی دمشقی عرف ابن القیم الجوزیہ (متوفی سنہ ۷۵۱ھ) مؤلف ' اعلام الموقعین عن رب العالمین ' ، 'الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیہ ' ، اور ' زاد المعاد فی ھدیٰ خیرالعباد ' وغیرھا ۔

۱- المغنی کے طبع ہونے سے پہلے رسالہ 'المنار' کے پروپرائٹر نے (رسالہ منار کی جلد ۲۶ سنہ ۱۳۴۴ھ ، صفحہ ۲۷۸ میں) اس کے متعلق کہا تھا کہ "جب اللہ تعالیٰ کتاب 'المغنی' چھپوانے والا پیدا کر دے گا تو میں اس خطرے سے مطمئن ہو کر مروں گا کہ فقہ اسلامی مٹ جائے گی ۔" اس کے بعد مطبع 'منار' نے اس کتاب کو بارہ جزو میں بہترین طریقے پر طبع دیا ۔ یہ کتاب مطبوعات ملک حجاز و نجد جلالت مآب عبدالعزیز آل سعود میں سے ایک ہے ۔

۲- اسے بھی 'مطبع منار' نے کتاب 'المغنی' کی ذیل میں طبع کیا ۔

اشاعت مذہب حنبلی اور تحریک وہابیت

اہل سنت کے مذاہب میں حنبلی مذہب سب سے کم پھیلا ۔ اس مذہب کا رواج ابتدا میں بغداد میں ہوا ، اس کے بعد چوتھی صدی ہجری میں عراق کے بیرونی علاقے میں اور سب کے بعد چھٹی صدی ہجری میں مصر میں پھیلا ۔

اس مذہب کی نشاۃ ثانیہ اور تجدید ائمۂ مجتہدین ابن تیمیۃ اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیرہ کے ذریعے ہوئی ۔ اس کے بعد بارھویں صدی ہجری مطابق اٹھارھویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نے اپنی اصلاحی تحریک کے سلسلے میں اس مذہب کی تجدید و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا؛ چناں چہ جدید مذہب حنبلی وہابیوں کی پشت پناہی میں خوب پھیلا ، خصوصاً جلالۃ الملک عبدالعزیز آل سعود کے عہد حکومت میں اس مذہب کو بہت فروغ حاصل ہوا ۔

آج کل مملکت عربیہ سعودیہ کا یہی مذہب ہے اور جزیرۃ العرب کے دیگر علاقوں میں بھی اس مذہب کے پیروکار پائے جاتے ہیں اور فلسطین ، شام اور عراق وغیرہ میں بھی؛ ان کی مجموعی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زائد ہے ۔

شیخ محمد بن عبدالوہاب ١١١٥ھ میں شہر عیینہ (نجد) میں پیدا ہوئے اور سنہ ١٢٠٦ھ میں وفات پائی ۔ انھوں نے اس مذہب کی اشاعت بہت سے رسائل کے ذریعے سے کی جو آسان عبارت میں مرقوم تھے ۔ جیسے ' رسالۃ القواعد الاربع ' ، ' کتاب کشف الشبہات ' اور ' کتاب مسائل الجاهلیه ۔' ان کی تمام زندگی اس صبر آزما جد و جہد اور ایثار و قربانی سے لبریز ہے جو انھوں نے اس مذہب کے بنیادی اصول اور مبادی کی

اشاعت کے لیے کی -

ابن تیمیہ اور ابن‌القیم کے بعد محمد بن عبدالوہاب نے مذہب حنبلی کی تجدید کی - وہ سلف کی اس تعلیم کے قائل تھے جس کا سرمایۂ استدلال صرف قرآن اور احادیث صحیحہ تھا - انھوں نے اندھی تقلید کے خلاف آواز بلند کی اور کہا کہ اس تقلید نے امت اسلامیہ کے ذہنوں سے تنقیدی نظر و فکر کو فنا کر دیا ، اس کی روح آزادی کو مٹا دیا اور اس کے جوش عمل کے شعلے کو بجھا دیا ہے - انھوں نے مبلغین کی اس تقلید کے خلاف جہاد کیا جو اس کے وجوب کے لیے اس آیۂ کریمہ سے استدلال کرتے ہیں ''انا وجدنا ابائنا کذالک یفعلون'' (ہم نے اپنے آبا و اجداد کو ایسا کرتے پایا) بلکہ انھوں نے تقلید سے یہاں تک احتراز کیا کہ جن شروح و متون ، آراء اور خیالات پر تقلید کے اثرات پائے انھیں بھی ترک کر دیا - انھوں نے مزارات کا احترام ، قبر پرستی اور چنگ و رباب جیسی بدعتوں کو بھی یک قلم موقوف کر دیا جن کی وجہ سے مذہب اسلام ایک کھیل بن کر رہ گیا تھا اور ایسے ارباب نشاط اس آیۃ کا مصداق تھے ''الذین اتخذوا آیات اللہ ھزوا'' (جنھوں نے شعار اسلامی کو ہنسی کھیل بنا لیا -) اس کے علاوہ انھوں نے ان تمام امور کو بھی سختی سے روکا جو اسلام کی حقیقی روح کے منافی اور ایام جاہلیت کی بت پرستی کے مشابہ تھے[1]-

---

۱- رسالہ 'اثر الدعوت الوہابیہ' مصنفہ محمد حامد فقی مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ -

فصل ششم

اہلِ سنت کے متروک مذاہب

اہل سنت کے کئی فقہی مذاہب تھے جن کی تعداد دس سے تجاوز کر گئی تھی ، مگر ان کی تعداد آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی یہاں تک کہ صرف چار مذہب باقی رہ گئے جن کا بیان اوپر گزر چکا ہے ۔ متروک مذاہب کے بانی حسب ذیل ہیں : عبداللہ بن شُبرمہ (متوفی سنہ ۱۴۴ھ) ، محمد بن عبدالرحمان بن ابی لیلٰی قاضیِ کوفہ (متوفی سنہ ۱۴۸ھ) ، سفیان ثوری (متوفی سنہ ۱۶۱ھ) ، لیث بن سعد (متوفی سنہ ۱۷۵ھ) ، شریک النخعی (متوفی سنہ ۱۷۷ھ) ، سفیان بن عیینۃ (متوفی سنہ ۱۹۸ھ) ، اسحاق بن راھویہ (متوفی سنہ ۲۳۸ھ) اور ابراھیم بن خالد بغدادی عرف ابوثور (متوفی سنہ ۲۴۶ھ) ۔

انھیں میں اوزاعی ، داؤد ظاھری اور طبری وغیرہ بھی ہیں ۔ آئندہ ہم صرف انھیں تین مذاہب کا مختصر ذکر کریں گے ۔

مذہبِ اوزاعی

اوزاعی کا نام امام ابو عمرو عبدالرحمان بن عمرو ہے ۔ اوزاع کی نسبت سے اوزاعی کہلاتے ہیں ۔ اوزاع یمن کا ایک قبیلہ ہے اور بعض کے نزدیک وہ دمشق کا ایک گاؤں

ہے ۔ آپ سنہ ۸۸ھ میں بمقام بعلبک پیدا ہوئے ۔ آپ بیروت میں رہتے تھے اور وہیں سنہ ۱۵۷ھ[1] میں وفات پائی اور بیروت کے جنوبی حصے میں اس جگہ مدفون ہیں جو آج کل محلۂ اوزاعی کے نام سے مشہور ہے ۔

آپ فقیہ ، پرہیزگار ، عالی ہمت ، عالم حدیث اور اہل شام کے امام تھے ؛ وہاں کے لوگ انہیں کے مقلد تھے ۔ پھر آپ کا مذہب شام سے آندلس منتقل ہو گیا مگر دوسری صدی ہجری کے بعد جب شام میں مذہب شافعی اور آندلس میں مذہب مالکی ظاہر ہوا تو مذہب اوزاعی ختم ہو گیا ۔

امام اوزاعی کا مذہب مذاہب اہل حدیث میں شمار ہوتا ہے[2] جو رائے اور قیاس سے احتراز کرتے ہیں ۔ یہ مذہب ناپید ہے کیوں کہ اس کے بارے میں آج کل ہم صرف اس قدر جانتے ہیں کہ کتب فقہ میں مذاہب کے تذکرے میں مذہب اوزاعی کا ذکر آتا ہے[3] ۔ میں نے سنا ہے کہ فقۂ اوزاعی کی ایک قلمی کتاب مغرب اقصیٰ کے

۱۔ بحوالہ کتاب ابن خلکان صفحہ ۲۷۵ ۔ ابن ندیم نے آپ کا سن وفات ۱۵۹ھ لکھا ہے 'فہرست' صفحہ ۳۱۸ ۔

۲۔ ابن قتیبہ نے انہیں غلطی سے اہل الرائے میں شمار کیا ہے ۔ دیکھو کتاب 'المعارف' ، صفحہ ۲۱۷ ۔

۳۔ دیکھو کتاب 'سیر الاوزاعی' تصنیف ابو یوسف جو 'کتاب الام' کے ساتویں جزو میں شامل ہے اور دیکھو کتاب 'محاسن المساعی فی مناقب الامام ابی عمرو الاوزاعی' (یہ کتاب شکیب ارسلان نے شائع کی اور مطبع حلبی مصر میں طبع ہوئی ۔ یہ اس کتاب سے ماخوذ ہے جس کا نسخہ زین الدین خطیب کے قلم کا لکھا ہوا برلن لائبریری میں پایا گیا ۔)

دارالخلافے فاس کے کتب خانے 'کلمۃالقرویین' میں موجود ہے ۔ اگر یہ صحیح ہے تو امید ہے کہ وہاں کی حکومت اس نفیس قلمی کتاب کو طبع کرا کر شائع کرنے کا اہتمام کرے گی اور اس طرح سے تاریخ اور اسلامی شرعی علوم کو زندہ کرنے کی قابل ستائش خدمت انجام دے گی ۔

مذہبِ ظاہری

داؤد بن علی اصفہانی عرف ابو سلیمان ظاہری سنہ ۸۱۷ء مطابق ۲۰۲ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے۔ آپ نے بغداد میں پرورش پائی اور وہیں سنہ ۲۷۰ھ میں وفات پائی ۔ داؤد پہلے مذہب شافعی کے مقلد تھے ، پھر آپ نے اپنا ایک خاص مذہب الگ قائم کیا[1]۔

ان کا مذہب اس لیے ظاہری کہلاتا ہے کہ اس میں قرآن و حدیث کے ظاہری معنی پر عمل ہوتا ہے ، نیز اس مذہب میں اجماع بھی اس وقت تک قابل استدلال نہیں جب تک اس پر تمام علماے امت کا اتفاق نہ ہو ، اور نہ وہ قیاس کے قائل ہیں جب تک اس کی بنیاد کسی نص قطعی پر نہ ہو۔ وہ مذکورہ قسم کے اجماع و قیاس کے سوا رائے ، استحسان اور تقلید وغیرہ کسی کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے ۔ چناں چہ اپنی تائید میں یہ آیۃ کریمہ پیش کرتے ہیں : ''فان تنازعتم فی شیئی فردوہ الی اللہ والرسول[2]'' (اے مسلمانو ! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو ۔) اس آیۃ کے دائرۂ اطلاق میں تمام

۱- ابن خلکان جلد ۱ صفحہ ۱۷۵ -

۲- سورۂ نساء (۴) ۵۹ -

مسلمانوں کے مختلف فیہ مسائل آ جاتے ھیں[۱]۔

بہت سے لوگ ان کے مذھب کے مقلد ھوئے جن میں مشہور یہ ھیں: آپ کے بیٹے محمد بن داؤد (متوفی سنہ ۲۹۷ھ) اور ابن مغلس (متوفی سنہ ۳۲۴ھ)۔ یہ مذھب خاص طور پر آندلس میں زیادہ پھیلا جہاں پانچویں صدی ھجری تک باقی رھا ھے، پھر کمزور ھوتے ھوتے آٹھویں صدی ھجری میں بالکل ختم ھو گیا۔

اس مذھب کے مقلدین میں سے ایک ابو محمد علی بن حزم آندلسی (متوفی سنہ ۴۵۶ھ) گزرے ھیں جو ابن حزم کے نام سے مشہور ھیں۔ ان کی بہت سی تالیفات ھیں جن میں زیادہ مشہور یہ ھیں: 'کتاب الاحکام لاصول الاحکام' آٹھ حصوں میں، 'کتاب المحلّی فی فروع الفقه' گیارہ حصوں میں اور 'کتاب الفصل فی الملل و الاھواء والنحل' وغیرھا۔

ابن حزم ایک عالم اور قوی الاستدلال مؤلف تھے لیکن اپنے مخالفین کے لیے بہت سخت الفاظ استعمال کرتے تھے حتّٰی کہ دل فگار الفاظ سے بھی احتراز نہ کرتے تھے۔ مثلاً انھوں نے امام ابوحنیفہ اور ان کے مقلدین کے لیے کذب، احمقانہ کلام وغیرہ الفاظ استعمال کیے ھیں۔

باوجودیکہ یہ مذھب ظاھر نص سے استدلال کرتا ھے اور رائے و قیاس سے بدرجۂ غایت احتراز کرتا ھے تاھم اس کے بعض نظریے بالکل جدا نوعیت کے ھیں جو اگرچہ

۱۔ 'الاحکام لاصول الاحکام'، مصنفہ ابن حزم، جلد ۱، صفحہ ۹ و جلد ۵ صفحہ ۱۶۰ و جلد ۷ صفحہ ۵۵—۵۶۔

دیگر مذاهب اسلامیہ کے نظریوں سے مختلف ہیں لیکن آج کل کے مغربی خیالات سے بہت ملتے جلتے ہیں۔ مثلاً تنگ دست شوہر کا نان و نفقہ شرع اسلامی میں متمول بیوی پر واجب نہیں مگر مذہب ظاہری میں لازم ہے[1]۔

مذہب طبری

ابو جعفر محمد بن جریر طبری سنہ ۲۲۴ھ میں بمقام آمل (طبرستان) پیدا ہوئے اور سنہ ۳۱۰ھ میں بمقام بغداد وفات پائی - وہ بہت سے علوم کے عالم، مشہور 'تاریخ طبری' کے مؤلف ہیں، نیز قرآن کریم کی 'تفسیر کبیر' کے مصنف ہیں جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے بہتر کوئی تفسیر نہیں لکھی گئی -

طبری فقیہ تھے جنھوں نے طلب علم میں بہت سفر کیا - پہلے وہ شافعی اور مالک اور اہل الرائے کے مسائل فقہیہ پر عمل کرتے تھے، پھر اپنا خاص مذہب اختیار کر لیا جو بغداد میں پھیلا - ان کے مقلدین میں سے ابوالفرج المعافا نہروانی وغیرہ ہوئے ہیں[2]۔

ان کی تالیفات علم فقہ میں بھی ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں : 'کتاب اللطیف'، 'کتاب الخفیف'، 'کتاب البسیط'، 'کتاب الاثار' 'کتاب اختلافات الفقہا'۔ آخرالذکر کتاب ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کے ذریعے

۱- 'المحلی' مؤلفہ ابن حزم، جلد ۱۰، رقم ۱۹۳۰ -

۲- ان کے باقی مقلدین اور شاگردوں کے نام 'فہرست' مصنفہ ابن ندیم میں دیکھو - صفحہ ۳۲۷—۳۲۹ -

فقۂ اسلامی کے تمام مذاہب کو قریب لانے کی کوشش کی گئی ہے[1] ۔ مذہب طبری پانچویں صدی ھجری کے وسط میں ختم ہو گیا اور اب اس کا ذکر صرف تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔

۱۔ اس کا کچھ قلمی حصہ مصر کے کتب خانے میں موجود ہے جو سنہ ۱۳۲۰ھ میں قاہرہ میں طبع ہوا۔

فصل ہفتم

مذاہبِ شیعہ

اہلِ شیعہ

جن مذاہب کا ہم نے اوپر ذکر کیا ، وہ اہل سنت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے سنی مذاہب کہلاتے ہیں ۔ سنی حضرات رسول کریم صلی اللہ علیہ و سلم کی وفات کے بعد بالترتیب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ، حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے قائل ہیں ۔

ایک جماعت نے سنیوں کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ تینوں مذکورہ بالا خلفائے راشدین کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اس لیے خلافت کے زیادہ حق دار تھے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اہل بیت میں سے ہیں ، آں حضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عم زاد بھائی ہیں ، آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمۃالزہراء رضی اللہ عنہا کے شوہر ہیں ، مردوں میں سب سے پہلے اسلام لائے اور ان کے قول کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے خلافت کی وصیت فرمائی تھی ۔ چوں کہ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی

حمایت اور پیروی کی اس لیے شیعۂ علی رضی اللہ عنہ کہلائے ۔ اہل شیعہ تمام دنیا میں مسلمان آبادی کا دسواں حصہ ہیں[1] ۔

حقیقت میں سنی شیعہ کا یہ اختلاف سیاسی بنا پر تھا جو تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور سے باقی چلا آ رہا ہے کیوں کہ اہل شیعہ نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ خلفاے راشدین یعنی حضرت ابوبکر رضی‌اللہ عنہ ، حضرت عمر رضی‌اللہ عنہ اور عثمان رضی اللہ عنہ ، خلفاے بنی آمیہ اور خلفاے بنی عباس سے اہل بیت کا حق واپس دلائیں مگر اس قسم کا اختلاف اس زمانے میں کسی طرح بھی قرین عقل نہیں ہو سکتا ۔

سنی اور شیعہ میں اور بھی کئی حیثیتوں سے اختلاف ہے جیسے مسئلۂ امامت ، مسئلۂ اجتہاد ، شرعی دلائل ، مذہبی اصول و فروع ، عبادات اور معاملات وغیرہ میں ۔ ان میں سے بعض مسائل کا حال ہم آئندہ اُن کے موقع پر بیان کریں گے ۔

مسئلۂ امامت میں اہل شیعہ کے بھی کئی فرقے ہوگئے ہیں جن میں زیادہ اہم یہ ہیں : امامیہ ، زیدیہ اور اسماعیلیہ ۔ یہ تینوں فرقے اس بات پر متفق ہیں کہ امامت صرف اہل بیت کا حق ہے ۔ وہ پہلے چار اماموں کے بارے میں بھی متفق الراے ہیں کیوں کہ ان سب کے نزدیک حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ، حسن رضی اللہ عنہ ، حسین رضی اللہ عنہ اور زین‌العابدین رضی‌اللہ عنہ چاروں امام برحق ہیں۔ البتہ دیگر اصول میں اُن کا اختلاف ہے ۔ فرقۂ زیدیہ زید بن علی رضی اللہ عنہ کی امامت کا قائل ہے اور باقی فرقے ابوجعفر رضی اللہ عنہ ، محمد باقر

۱۔ کتاب ماسنیون (Annuaire du monde Musulman) مطبوعہ پیرس ۱۹۲۹ع ، صفحہ ۲۴ و ۳۸ ۔

رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد جعفر صادق رضی اللہ عنہ کی امامت کے قائل ہیں۔ پھر یہ لوگ بھی دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے: ایک فرقہ اسماعیلیہ تو اس بات کا قائل ہے کہ ساتویں امام اسماعیل بن جعفر صادق رضی اللہ عنہ ہیں اور دوسرا امامیہ یا اثنا عشریہ علی الترتیب ائمۂ ذیل کی امامت کا قائل ہے: موسیٰ کاظم رضی اللہ عنہ، علی رضا رضی اللہ عنہ محمد جواد رضی اللہ عنہ، علی ہادی رضی اللہ عنہ اور حسن عسکری رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد بارھویں امام محمد مہدی منتظر (جن کا انتظار ہے)۔ اس موقع پر ان تمام فرقوں کا مختصر حال لکھنا مناسب ہوگا[1]۔

شیعۂ امامیہ

یہ فرقہ اثنا عشریہ کہلاتا ہے اس لیے کہ یہ بارہ ائمۂ مذکورین کے برحق ہونے کا قائل ہے اور اس فرقے کا نام امامیہ اس لیے ہوا کہ یہ مسئلۂ امامت کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے، اماموں کے معصوم ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے اور امام مہدی منتظر کا قائل ہے[2]۔

۱- 'ضحی الاسلام' جلد ۳، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد۔

۲- دیکھو 'الملل و النحل'، تصنیف شہرستانی (بر حاشیہ 'الفصل فی الملل والاھواء والنحل' مؤلفہ ابن حزم، مطبوعہ مصر، ۱۳۴۷ھ جلد ۲، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) نیز 'ضحی الاعلام' (جلد ۳، صفحہ ۲۱۵ و ۲۲۶ تا ۲۴۹) مہدی منتظر کے متعلق ذکر ہے کہ وہ اپنے دشمنوں کو شکست دیں گے اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کریں گے۔ اہل شیعہ کے عمل تقیہ کے متعلق بھی ذکر موجود ہے جس سے مراد ہے اپنے مخفی نظام کا اس وقت تک جاری رکھنا جب تک کہ منصوبہ بندی پوری نہ ہو۔

اہل شیعہ کے نزدیک شریعت کے دلائل یعنی قانون کے ماٰخذ کتاب ، سنت اور اجماع ہیں ۔ قرآن کریم کی تحریف میں اُن کے ائمہ کا اختلاف ہے مگر فیصلہ کن قول یہی ہے کہ تحریف نہیں ہوئی ۔[۱] اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث مقبول ہیں جن کی روایت اہل بیت سے کی گئی ہو؛ ایسی احادیث کو وہ اخبار کہتے ہیں ۔

اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کا مفہوم صرف یہ نہیں کہ ان کے علما کسی قول پر متفق ہو جائیں بلکہ یہ ہے کہ ان کے علما امام معصوم کے کسی قول پر متفق ہوں ۔[۲] رہا قیاس تو وہ اُن کے اخباریین یعنی محدثین کے نزدیک تو حرام مطلق ہے لیکن ان کے علماے اصول کے نزدیک قابل قبول ہے ۔[۳]

شیعہ کا یہ اختلاف اصول فقہ کے لحاظ سے ہے لیکن فروع کے اعتبار سے مذہب امامیہ مذہب شافعی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے ۔ حتیٰ کہ بعض علما نے تو مذہب امامیہ کو اہل سنت کے چار مذاہب کے بعد پانچواں مذہب قرار دیا ہے ۔ فروع میں اختلافی مسائل متعہ یعنی نکاح مؤقت کا جواز اور مسائل وراثت وغیرہ ہیں ۔

۱- 'وسیلۃالوسائل و فی شرح الرسائل فی علم الاصول' مصنفہ سید محمد باقر طبع تبریزی ۱۲۹۰ھ ، صفحہ ۶۱ -

۲- 'حل العقول لعقدالفحول' ، تصنیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی - وسیلۃالوسائل کے ساتھ طبع ہوئی - صفحہ ۴۴ -

۳- 'تذکرۃ الفقہا' حلی کی (جلد ۱ ، صفحہ ۱) اور وسیلۃ الوسائل (صفحہ ۷) اور 'حل العقول' (صفحہ ۵۳ -)

شیعۂ امامیہ کے نزدیک سب سے زیادہ مشہور امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ (سنہ ۸۰ یا ۸۳–۱۴۸ھ) ہیں ۔ آپ اکابر مجتہدین میں سے تھے اور حق گوئی ، بزرگی اور فضیلت علمی آپ کا طرۂ امتیاز تھا ۔ فرقۂ امامیہ کی فقہ کو احیاناً آپ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اسے مذہب جعفری کہتے ہیں ۔ فرقۂ امامیہ میں زرارہ بن اعین (متوفی سنہ ۱۵۰ھ) اور آپ کے دو صاحبزادے حسین و حسن اور دوسرے بہت سے لوگوں نے شہرت حاصل کی ۔[1]

فرقۂ امامیہ یقیناً شیعہ کے تمام فرقوں میں سب سے بڑا ہے ۔ اس فرقے کے معتقدین ایران میں تقریباً ستر لاکھ ، ہند میں پچاس لاکھ ، عراق میں پندرہ لاکھ ، لبنان میں ایک لاکھ چھپن ہزار سے کچھ زیادہ[2] اور شام میں تقریباً گیارہ ہزار ہیں[3]۔

۱- 'فہرست' ابن ندیم ، صفحہ ۲۰۷-۲۱۴ و ۲۷۵-۲۷۹ - ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں : "کتاب شرائع الاسلام" ، تصنیف جعفر بن حسن حلّی عرف محقق (متوفی ۶۷۶ھ یا ۱۲۷۷ع) اور اس کی شرح 'جواہرالکلام' ، تصنیف محمد حسن نجفی (متوفی وسط تیرھویں صدی ھجری) اور 'تذکرۃالفقہا' ، تصنیف محسن بن یوسف علی دو جزوں میں اور کتاب 'مفتاح الکرامۃ شرح قواعد العلامہ' ، تصنیف محمد جواد بن محمد حسینی عاملی (متوفی ۱۲۲۶ھ) اور کتاب 'وسائل الشیعہ الی مسائل الشریعہ' ، تصنیف محمد بن حسن بن علی حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴ھ) اور کتب احادیث جن کا بیان آگے آئے گا ۔

۲- ۸۳۲ ، ۱۵۶ سنہ ۱۹۳۲ع کی گنتی کے مطابق ۔

۳- ۱۰، ۹۷۴ اس تقریر میں جو جامعۃالامم نے سنہ ۱۹۳۴ع میں پیش کی ۔

حکومت ایران کا مذہب خاندان صفویہ (منسوب بہ اسماعیل صفوی ۹۰۷ھ مطابق ۱۵۰۱ع) کے عہد سے امامیہ چلا آتا ہے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں ایران میں سنی و شیعہ کو متحد کرنے کی غرض سے بہت سی کوششیں ہوئیں لیکن ناکام رہیں[1]۔

شام اور لبنان میں فرقۂ امامیہ کے معتقدین کو متوالی کہا جاتا ہے یعنی پیروان علی بن ابی طالب اور ان کے لیے لبنان میں خاص شرعی عدالتیں ہیں جن میں اس فرقے کے لوگوں کے شخصی معاملات پر غور کیا جاتا ہے اور وہ عدالتیں 'محاکم جعفریہ' کے نام سے موسوم ہیں۔

شیعۂ زیدیہ

شیعہ کا یہ فرقہ پانچویں امام زید بن علی کی امامت اور ان کے بعد اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کا قائل ہے۔ امام زید ۱۲۲ھ میں بنی امیہ کے خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے آدمیوں کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ اسی طرح تین سال بعد ان کے بیٹے یحییٰ خلیفہ ولید بن یزید کے خلاف جنگ میں شہید ہوئے۔

زیدی مجتہدین میں یہ مشہور ہیں: 'حسن بن صالح بن حی (متوفی سنہ ۱۶۸ھ)، حسن بن زید بن محمد جن کا لقب 'الامام الداعی الی الحق' تھا اور جو ۲۵۰ھ سے اپنے سن وفات (۲۷۰ھ) تک طبرستان کے بادشاہ رہے، قاسم بن ابراہیم علوی، ان کے پوتے ہادی یحییٰ اور ابو جعفر مرادی وغیرہم[2]۔

۱۔ تقاریر گولڈزجر. Le Dogme et La Loide L, Islam صفحہ ۲۴۷، ۲۴۹۔

۲۔ 'فہرست ابن ندیم'، صفحہ ۲۷۴۔

شیعۂ زیدیہ کی سب سے زیادہ قدیم کتاب 'المجموع'[۱] ہے جو ان احادیث اور فتاویٰ پر مشتمل ہے جو امام زید بن علی سے روایت کیے گئے ہیں اور جن کی ترتیب مضامین کے لحاظ سے ہے - آج کل ان کے علم فقہ کی سب سے زیادہ مشہور کتاب 'الروض النضیر شرح مجموع الفقہ الکبیر' ہے جو شرف الدین حسین بن علی احمد حیمی (متوفی سنہ ۱۲۲۱ھ) کی تالیف ہے[۲]-

شیعۂ زیدیہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلے خلفائے راشدین پر حکم لگانے میں اعتدال پسندی سے کام لیتے ہیں ، اسی واسطے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی امامت کے قائل ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت جائز ہے[۳]- شیعہ کا یہ فرقہ اہل سنت کے مذاہب سے زیادہ قریب ہے اور آج کل شیعۂ زیدیہ کا مرکز یمن ہے ، جہاں ان کی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زیادہ ہے -

شیعۂ اسماعیلیہ

شیعہ کا یہ چھوٹا سا فرقہ موسیٰ کاظم کی امامت کا قائل نہیں بلکہ وہ ان کے بڑے بھائی اسماعیل کی امامت کے قائل ہیں - یہ مذہب مصر میں ظاہر ہوا اور خلفائے فاطمیہ بھی جن کی خلافت مصر میں ۹۰۹ع سے ۱۱۶۱ع تک رہی ، اسی مذہب کے پیرو تھے - آج کل شیعۂ اسماعیلیہ کے دو فرقے ہیں ، ایک اسماعیلیہ شرقیہ اور دوسرا اسماعیلیہ غربیہ -

---

۱- گریفنی (Griffini) نے میلانو سے ۱۹۱۹ع میں طبع کرایا-

۲- عباس ابن احمد حسینی یمنی کے تتمہ کے پانچ اجزاء کے ساتھ طبع ہوئی - مطبع سعادہ ، مصر ، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ھ -

۳- 'الملل والنحل' ، تصنیف شہرستانی (ابن حزم کی کتاب کے حاشیے پر) ، جلد ۱ ، صفحہ ۱۶۰ -

اسماعیلیه شرقیه کا مرکز ہندوستان ہے اور اس کے پیرو ایران اور وسط ایشیا میں بھی ہیں ۔ اس فرقے کے قائد سلطان محمد شاہ عرف آغا خاں ہیں جو ان کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ و سلم کے بعد اڑتالیسویں امام ہیں ۔ اس فرقے کے لوگ اپنے مال کا عشر یعنی دسواں حصہ انہیں کو دیتے ہیں ۔ ان کی تعداد برطانوی ہند میں تقریباً دس لاکھ ہے ۔[1]

اسماعیلیہ غربیہ جنوبی عرب کے علاقے میں ، خلیج فارس کے قرب و جوار میں اور شام میں ، حماۃ اور لاذقیہ کے پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں ۔ شام میں اسماعیلیوں اور علویوں کی تعداد تقریباً ساڑھے بیس ہزار ہے ۔[2]

فقۂ اسماعیلیہ مشہور نہیں ؛ فقہی مسائل میں اسماعیلی لوگ 'دعائم الاسلام' پر اعتماد کرتے ہیں جس کے مؤلف قاضی نعمان بن محمد تمیمی مغربی (متوفی ۳۶۳ھ) ہیں ۔ اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں مگر پوری کتاب تا حال شائع نہیں ہوئی ، اس میں سے 'کتاب الوصیۃ' ، 'کتاب الجہاد' اور 'المقدمات' کو جناب آصف بن علی اصغر فیضی نے سنہ ۱۹۵۱ع میں مصر میں چھپوا کر شائع کیا ۔[3]

۱۔ کتاب ماسنیون (Annuaire du monde-Musulman) مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ع صفحہ ۲۹۱ ۔

۲۔ جو اعداد و شمار جمیعۃ الاقوام کے سامنے ۱۹۳۴ع میں پیش کئے گئے ۔

۳۔ کتاب 'المقدمۃ لدرس الشرع الاسلامی' تالیف فیضی (انگریزی میں) مطبوعہ آکسفورڈ ، ۱۹۳۱ع ، صفحہ ۳۲—۳۳ ۔ کتب اسماعیلیہ کے مصنفین کے نام فہرست ابن ندیم میں دیکھیے صفحہ ۲۶۷ اور اس کے بعد ۔

فصل هشتم

حکومتِ عثمانیه کے قوانین اور مجلة الاحکام العدلیة

سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کا خیال

گزشتہ فصول میں ہم نے اسلامی فرقوں اور ان کے اصولی اور فروعی اختلافات کو بیان کیا ہے ۔ ہم نے قانون سازی کا حال اس جمود کے زمانے میں دیکھ لیا جو مسلمانوں کے عہد زریں کے بعد آیا ۔ ہم نے اس بات کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ کس طرح اجتہاد موقوف ہوا اور تقلید کا عام رواج ہوگیا اور کیوں کر مختصر متنوں کی شرحیں اور شرحوں کی شرحیں ، حواشی اور ضمیمے ، فتاوی کے مجموعے اور ان پر تنقیحی مضامین وغیرہ اتنی کثرت سے تالیف ہوئے کہ فقہ کے موضوع پر غور و خوض کرنا ایک دشوار کام ہو گیا ۔

سب سے زیادہ دشواری یہ تھی کہ احکام شرعیہ کی تدوین مسائل معاملات میں سرکاری طور پر عمل میں نہ آئی تھی البتہ قرآن کریم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ۳۰ھ (مطابق ۶۵۰ء) میں ایک قرأت کے مطابق جمع ہو گیا تھا لیکن احادیث اس در و بست کے ساتھ جمع نہیں کی گئی تھیں کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے کو

اس لیے ناپسند فرمایا کہ مبادا لوگ احادیث میں منہمک ہو کر قرآن حکیم کو چھوڑ دیں -

خلیفہ اموی عمر بن عبدالعزیز نے دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں احادیث جمع کرنے کا ارادہ کیا ؛ چناں چہ آپ نے علم اور ارباب علم کے ختم ہو جانے کے خوف سے ابوبکر بن حزم کو احادیث تلاش کر کے ضبط تحریر میں لانے کا حکم دیا مگر وہ اپنے مقصد میں اس لیے کامیاب نہ ہو سکے کہ احادیث جمع کرنے کا کام ختم ہونے سے پہلے آپ کی وفات ہو گئی -[1] اسی طرح مسائل متعلقہ معاملات بھی قانونی شکل میں جمع نہ ہو سکے - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اختلاف آراء اور اجتہاد کے باعث مختلف فتوے دیے جانے لگے -

ابن‌المقفع اور خلیفہ ابو جعفر منصور کی مساعی

عبداللہ ابن مقفع (متوفی ۱۴۲ھ) فارسی‌النسل تھے - وہ ایک اچھے صاحب قلم تھے جو اپنے علم و فضل اور بلاغت بیان کے سبب سے مشہور تھے - انھوں نے فارسی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ کر کے بھی بڑی شہرت حاصل کی -[2]

ابن مقفع نے جب عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مذہبی مسائل میں لوگوں کی پریشان خیالی دیکھی تو خلیفہ ابو جعفر منصور کو 'رسالۃالصحابۃ' کے عنوان سے

۱- 'تنویر الحوالک' شرح موطا امام مالک ، جلد اول ، صفحہ ۴ -

۲- ابن مقفع نے فارسی کی مشہور کتاب 'کلیلہ دمنہ' کا عربی میں ترجمہ کیا -

ایک تقریر لکھ بھیجی جس میں اجتہاد کی بے ضابطگی اور فتاویٰ کے اختلافات کے نقصانات واضح کیے اور تمام ممالک محروسہ کے لیے ایک ایسے ضابطۂ قانون کی تشکیل کے فوائد بیان کیے جو قرآن و سنت کے مطابق ھو ۔ انھوں نے یہ بھی لکھا کہ جس مسئلے کا خاطر خواہ جواب قرآن و سنت میں نہ مل سکے ، اس میں اجتہاد بالراے سے کام لیا جائے اور عدل و انصاف اور فلاح عامہ کا قرار واقعی لحاظ رکھا جائے ۔

اس رسالے میں ابن مقفع کا اسی طرح کا انداز خیال ملاحظہ ھو : ''امیرالمؤمنین کو ان دونوں شہروں اور ان کے علاوہ مملکت کے دیگر اطراف و اکناف کی حالت پر خاص توجہ کرنی چاھیے کہ وھاں متضاد احکام کی بے ضابطگی نے کس قدر خطرناک صورت اختیار کر لی ھے ۔ بس اگر امیرالمؤمنین ان مختلف احکام اور فتاویٰ کے بارے میں حکم صادر کرنا مناسب خیال کرتے ھیں تو اس کی صورت یہ ھونی چاھیے کہ وہ تمام ضبط تحریر میں لا کر خلیفہ کے سامنے پیش کیے جائیں اور ان کے ساتھ ھی سنت یا قیاس کے وہ دلائل بھی پیش کیے جائیں جن سے ھر فرقے نے استدلال کیا ھو ۔ پھر امیرالمؤمنین ان پر خود غور فرما کر اپنی رائے سے فیصلہ صادر کریں اور اس فیصلے کے خلاف باقی فیصلوں کو ممنوع قرار دیں ۔ اس طرح فتاویٰ کی ایک مکمل کتاب تیار ھو جائے گی ۔ ھم دعا کرتے ھیں کہ اللہ تعالیٰ ان مختلف فتووں کو ایک صحیح فیصلے کی صورت دے ! اور ھمیں آمید ھے کہ دستورالعمل میں یکسانی پیدا کرنے کی غرض سے مختلف احکام و فتاویٰ جمع کرنے کا کام

امیرالمؤمنین کی رائے اور فرمان کے ذریعے پورا ہوگا۔''[1]

ابن المقفع کی یہ تجویز تھی جو اس لیے بروے کار نہ آ سکی کہ اس میں فقہا اور ارباب حکومت کو یہ خطرہ تھا کہ کہیں وہ شریعت اسلامی کے مسائل میں اجتہاد بالرائے کرتے وقت کسی غلطی کے مرتکب نہ ہو جائیں؛ دوسرے وہ یہ بات بھی پسند نہ کرتے تھے کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کر کے اُن کے اعمال کی تمام ذمہ داری اپنے اوپر لیں۔[2]

اس امر کی تائید خلیفہ ابو جعفر منصور کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ جب انھوں نے ۱۴۸ھ (مطابق ۷۶۵ع) میں حج کیا تو امام مالک بن انس سے فرمائش کی کہ وہ لوگوں کو اپنے مذہب کی تقلید پر آمادہ کریں لیکن امام مالک نے یہ فرماتے ہوئے انکار کر دیا کہ ''ہر فرقے کے پیش رو اور ائمہ ہیں، اس لیے اگر امیرالمؤمنین (اللہ ان کی مدد کرے!) لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں تو بہتر ہو۔''

پھر ابو جعفر نے ۱۶۳ھ (مطابق ۷۷۷ع) میں حج کے دن امام مالک کے سامنے اپنی تجویز دوبارہ پیش کرتے ہوئے کہا: ''اے ابو عبداللہ! آپ کتب فقہ کی اس طرح تدوین کیجیے کہ اس میں نہ تو عبداللہ بن عمر جیسی سختی ہو، نہ عبداللہ بن عباس جیسی نرمی اور نہ ابن مسعود

۱- 'تاریخ القضاء فی الاسلام'، تصنیف جناب عرنوس، صفحہ ۸۳—۸۵۔

۲- بعد میں ہم ائمہ کے ان اقوال کا ذکر کریں گے جو تقلید کی مذمت میں ہیں۔

جیسی ندرت پسندی ، بلکہ ہر مسئلے میں ایسی راہ اعتدال اختیار کیجیے جس پر ائمہ اور صحابہ سب متفق ہوں ۔ ہم ان شاء اللہ لوگوں کو آپ کے علم اور کتابوں کی ترغیب دیں گے ، تمام شہروں میں ان کی اشاعت کریں گے اور لوگوں سے وعدہ لیں گے کہ وہ ان کے خلاف نہ چلیں[1] ۔''
چناں چہ امام مالک نے 'موطا' لکھی جس کا ذکر اوپر گزر چکا ۔ لیکن آپ نے اپنے مذہب کی ترغیب دینے کو پسند نہ فرمایا اور خلیفہ ہارون رشید کے زمانے میں بھی آپ کا یہی مسلک رہا ۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ، صورت حال یہی رہی کہ عہد عثمانی تک سرکاری طور پر قوانین فقہیہ کی تدوین نہ ہوئی ؛ جو شخص کسی مسئلے کے بارے میں حکم شرعی معلوم کرنا چاہتا وہ یا تو فقہ کی کتابوں اور ان کی شروح و حواشی میں اسے تلاش کرتا تھا یا فتاویٰ کی مختلف کتابوں میں ۔

فتاویٰ ہندیہ

گیارھویں صدی ہجری (مطابق سترھویں صدی عیسوی) میں ہندوستان کے بادشاہ اورنگ زیب بہادر عالمگیر نے فتاویٰ جمع کرنے کا اہتمام کیا[2] ۔ اس مقصد کے لیے اس نے شیخ نظام

۱۔ 'الامامۃ والسیاسۃ' ، تصنیف ابن قتیبہ (جلد ۲ ، صفحہ ۱۵۰—۱۵۹) اور 'الانتقاء' ، تصنیف ابن عبدالبر (صفحہ ۴۱) ۔

۲۔ شہنشاہ عالمگیر کا سنہ پیدائش ۱۰۲۸ھ (مطابق ۱۶۱۸ع) ہے اور سنہ وفات ۱۱۱۸ھ (مطابق ۱۷۰۶ع) ۔ حالات زندگی کے لیے ملاحظہ ہو 'قاموس الاعلام' از سامی بیگ (مطبوعہ استنبول ۱۳۰۶ھ جلد چہارم صفحہ ۳۰۴۹) اور 'انسائیکلو پیڈیا آف اسلام' مطبوعہ یورپ بذیل کلمہ 'اورنگ زیب' ۔

کی زیر قیادت ہندوستان کے مشاہیر علما کی ایک کمیٹی بنائی تا کہ وہ ''ایک ایسی جامع کتاب تالیف کریں جس میں ظاہر روایات کے وہ تمام مسائل آجائیں جن پر تمام علماے فقہ متفق ہیں اور جن کی رو سے بڑے بڑے علما فتاویٰ دیتے ہیں ۔ نیز اس میں ایسے نادر فیصلہ جات جمع کریں جنھیں تمام علما کا حسن قبول حاصل ہو ۔'' چناں چہ انھوں نے اس قسم کے تمام مسائل فقہیہ ایک کتاب میں جمع کر دیے جو 'فتاویٰ ہندیہ' یا 'فتاویٰ عالمگیریہ' کے نام سے مشہور ہے اور جن کی نسبت بادشاہ مذکور کی طرف ہے ۔

فتاویٰ عالمگیریہ ایک جامع کتاب ہے جس کی چھ ضخیم جلدیں ہیں اور اس کی ترتیب مرغینانی کی کتاب 'ہدایہ' کے مطابق ہے ۔ اس میں فقۂ اسلامی کی دیگر کتابوں کی طرح عبادات اور معاملات دونوں قسم کے مسائل ہیں ۔ یہ کتاب ہمیشہ فقۂ حنفی کا مشہور ماخذ رہی ہے ۔ فتاویٰ کا یہ مجموعہ نیم سرکاری حیثیت رکھتا ہے ۔ یہ نہ تو قوانین جدیدہ کی طرح واجب‌العمل ہے اور نہ اسلوب و ترتیب میں آن کے مشابہ ہے بلکہ یہ صرف فقہ کے مسائل کثیرہ کا مجموعہ ہے ۔ اس میں بعض مسائل حقیقی اور صریح ہیں اور بعض فرضی اور قیاسی ، البتہ اس میں ہر مسئلے کے متعلق علما کے اختیار کردہ اور مفتیٰ بہ اقوال درج ہیں ۔

قوانین عثمانیہ (ترکیہ)

آنیسویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے قوانین جدیدہ کی تدوین ہوئی تو حکومت عثمانیہ نے بھی ایسے قوانین کی

تنفیذ ضروری سمجھی جو دور جدید کے تقاضوں کو پورا کر سکیں ۔

چناں چہ ۱۸۵۰ع میں فرانسیسی قانون کے مطابق قانون تجارت نافذ کیا گیا اور ۱۸۵۸ع میں قانون اراضی نافذ ھوا ۔ اس کے بعد فرانسیسی قانون کے نمونے پر قانون فوجداری وضع کیا گیا لیکن بعد میں اس میں اطالوی قانون کے مطابق بہت سی ترمیمیں کر دی گئیں ۔ پھر ۱۸۶۱ع میں تجارتی عدالتوں کا قانون اساسی نافذ ھوا ۔ ۱۸۶۳ع میں تجارت بحری کا قانون ، ۱۸۸۰ع میں عدالت ھائے دیوانی کا قانون اساسی بنایا گیا اور ۱۹۰۶ع میں قانون اجراء جاری ھوا اور ۱۹۱۱ع میں اس کا تکملہ وضع ھوا ۔ ان کے علاوہ اور کئی خاص قانون وضع کیے گئے جیسے یتیموں کے مال کی تنظیم ، حکام صلح کا قانون اور شرعی عدالتوں کا قانون اساسی وغیرھا ۔

حکومت عثمانیہ کی قانونی کتابیں غیرملکی قوانین سے متأثر ھیں ؛ چناں چہ ان کا اکثر حصہ ترتیب ابواب کے لحاظ سے بھی اور الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے بھی غیرملکی قوانین سے ماخوذ ھے ۔ تجارتی ضروریات کے سبب سے اور معاشرۂ انسانی کے بدلتے ھوئے حالات کے باعث حکومت عثمانی کو یہ راہ اختیار کرنی پڑی ۔ یہی وجہ ھے کہ حکومت عثمانیہ کی بعض قانونی کتابیں تو شریعت اسلامی کے موافق ھیں اور بعض مخالف ۔

مثلاً حکومت عثمانیہ کے قانون تعزیرات نے شریعت اسلامی کی بعض سزاؤں (جیسے چور کا ھاتھ کاٹنا اور کوڑے لگانا وغیرہ) کو برقرار نہیں رکھا ؛ اسی طرح عدالت ھائے دیوانی کے

قانون اساسی کی دفعہ ۱۱۲ کی رو سے حرمت سود (ربا) کے برخلاف وہ فائدہ جو مروجہ تجارتی لین دین میں قانون سود کے مطابق فریقین طے کر لیں جائز ہے[1]۔ یہاں اس موضوع پر مزید بحث کی گنجائش نہیں کیوں کہ ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے۔

مجلة الاحکام العدلیه

دول یورپ کی طرح حکومت عثمانیہ نے بھی قانون مدنی وضع کرنے کا ارادہ کیا، چناں چہ اس نے علمائے قانون کی ایک مجلس زیر قیادت احمد جودت پاشا، ناظم محکمۂ احکام عدلیہ قائم کی جس کے ممبر شروع میں سات تھے: جناب احمد خلوصی، احمد حلمی ممبر محکمہ احکام عدلیہ، محمد امین جندی، جناب سیف الدین ممبر مجلس شوریٰ، جناب سید خلیل ناظر اوقاف اور شیخ محمد علاء الدین بن عابدین[2]۔ دوران کار میں مجلس میں

۱۔ دیکھو سود کے نئے قانون کی دفعہ اول میں جو ۱۸۸۷ع کو نافذ ہوا۔

۲۔ شیخ محمد علاء الدین بن عابدین 'عیون الاخیار لتکملة رد المختار' کے مؤلف ہیں، وہ محمد امین بن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ، مطابق ۱۸۳۶ع) کے بیٹے ہیں جو کتاب 'العقود الدریه فی تنقیح فتاوی الحامدیه' اور کتاب 'رد المختار علی درالمختار شرح تنویرالابصار' جو 'حاشیه ابن عابدین' وغیرہ کے نام سے مشہور ہے، کے مصنف ہیں۔ شیخ محمد علاء الدین نے اپنے تکملہ کے شروع میں (صفحہ ۴ پر) ذکر کیا ہے کہ وہ تقریباً تین سال کے بعد اس لیے مجلس مجلہ سے استعفا دے کر اپنے وطن دمشق (شام) چلے گئے تھے کہ ان کے دل پر وطن، اہل و عیال اور احباب چھوڑنے کا بہت صدمہ تھا۔

کچھ تبدیلیاں بھی ہوئیں ، کچھ ممبر بدلے گئے اور کچھ ممبروں کا اضافہ ہوا ۔

مجلس کا مقصد یہ تھا کہ فقہی معاملات کے بارے میں ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو باضابطہ ہو ، سہل الماخذ ہو ، اختلافات سے پاک ہو ، مفتٰی بہ اقوال پر مشتمل ہو اور ہر ایک کے لیے اس کا مطالعہ آسان ہو ۔

مجلس نے اپنی اس رپورٹ میں جو اس نے محرم ۱۲۸۶ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) کو صدر اعظم علی پاشا کی خدمت میں پیش کی تھی ، مجلہ کی تدوین کی غرض و غایت یوں بیان کی کہ "علم فقہ ایک نا پیدا کنار سمندر ہے ؛ اس کی باریکیاں سمجھنے اور پیچیدگیاں حل کرنے کے لیے تبحر علمی اور مہارت تامہ کی ضرورت ہے ؛ خصوصاً مذہب حنفی کے بارے میں کیوں کہ حنفی مذہب میں مختلف طبقے اور درجے کے بہت سے مجتہد ہوئے ہیں جن میں باہمی اختلافات کی کثرت ہے ۔ اس کے علاوہ فقۂ حنفی کے مسائل کی ایسی تنقیح نہیں ہوئی جیسی فقۂ شافعی میں ہوئی ہے بلکہ اس کے مسائل ایسے متفرق اور منتشر ہیں کہ ان مسائل اور مختلف اقوال میں سے قول صحیح کا پہچاننا اور ان پر مختلف حالات کا چسپاں کرنا بہت دشوار کام ہے ۔ مزید بر آں زمانہ بدلنے سے معاشرے کے مسائل بھی بدل جاتے ہیں جن کی بنیاد رسم و رواج پر ہوتی ہے ۔"

مجلس سنہ ۱۲۸۵ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) میں سال بھر قانون سازی کے کام میں مصروف رہی ، اس کے بعد مقدمہ اور مجلہ کا باب اول مرتب کر کے شیخ الاسلام اور حکومت کے ارباب حل و عقد کے سامنے پیش کیا ، اس میں ضروری

اصلاحات و ترمیات بھی کی گئیں ۔ پھر مجلس کے ممبروں نے آپس میں کام اس طرح تقسیم کر لیا کہ 'مجلہ' کا الگ الگ حصہ ان کے سپرد ہو گیا مگر صدر مجلس تمام ابواب کی تدوین میں شریک رہا ۔ مجلہ کی تالیف سنہ ۱۲۹۳ھ (مطابق ۱۸۷۶ع) میں مکمل ہو گئی ۔ چناں چہ اس طرح حکومت عثمانیہ کے قانون مدنی کی تدوین ہوئی جو سلطان ترکی کے حکم سے 'مجلة الاحکام العدلیه' کے نام سے شائع ہوا[1]۔

مضامینِ مجلہ

'مجلة الاحکام العدلیه' ۱۸۸۱ دفعات پر مشتمل ہے ۔ اس میں ایک مقدمہ اور ۱۶ باب ہیں ۔ مقدمے میں ۱۰۰ دفعات ہیں ۔ پہلی دفعہ میں عام فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی گئی ہیں اور باقی دفعات میں عام قواعد کلیہ کا بیان ہے ۔

مجلہ کے ابواب حسب ذیل ہیں : (۱) کتاب البیوع (خرید و فروخت) ، (۲) کتاب الاجارات (ٹھیکہ وغیرہ) ، (۳) کتاب الکفالة (ضمانت) ، (۴) کتاب الحوالة (حوالگی ہنڈی و چیک وغیرہ) (۵) کتاب الرھن ، (۶) کتاب الامانات ، (۷) کتاب الھبة ، (۸) کتاب الغصب والاتلاف ، (۹) کتاب الحجر والشفعة ، (۱۰) کتاب الشرکات (کمپنی ھا) ، (۱۱) کتاب الوکالة ، (۱۲) کتاب الصلح و لابراء (مصالحت و واجبات کی معاف) (۱۳) کتاب الاقرار ، (۱۴) کتاب الدعویٰ ، (۱۵) کتاب البینات والتحلیف (ثبوت دعویٰ اور حلف) ، (۱۶)

۱۔ مجلہ کے لغوی معنی ایسے صحیفے کے ھیں جس میں عقل و دانائی کی باتیں ہوں ، یا عربی زبان میں کتاب کو مجلہ کہہ دیتے ھیں (لسان العرب جلد ۱۳ ، صفحہ ۱۲۷ -)

کتاب القضاء ۔

' مجلہ ' کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاہر الروایۃ کتابوں سے ماخوذ ہیں اور جس مسئلے میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے وہاں ' مجلہ ' میں وہ مسلک اختیار کیا گیا ہے جو زمانے کے تقاضوں اور مصلحت عامہ کے لحاظ سے زیادہ منفعت بخش ہے ۔ مثلاً بیوقوف کی بیع کے مسئلے میں ' مجلہ ' نے امام اعظم کی رائے ترک کر کے صاحبین کا مسلک اختیار کیا ہے کہ وہ بیع نافذ نہ ہوگی ۔ اسی طرح ان چیزوں کی بیع جن کے تیار کرنے کی فرمائش کارخانے کو دی جائے کہ ایسی بیع کو 'مجلہ' میں صاحبین کے مسلک کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے ، و علیٰ ھٰذاالقیاس ۔

مجلہ میں صرف چند مسائل میں ظاہرالروایۃ کو چھوڑ کر دوسری روایتوں کو اختیار کیا گیا ہے جیسے غصب کردہ چیز کے منافع کی ادائیگی کے واجب ہونے میں 'مجلہ' میں حنفی مذہب کے فقہائے متاخرین کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے جو مذہب شافعی سے زیادہ قریب ہے ۔ اسی طرح ابواللیث سمرقندی مؤلف 'النوازل' کے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے کہ مال منقولہ میں بیع الوفاء جائز ہے جو کہ ظاہرالروایہ کے خلاف ہے ۔

'مجلہ' نے حنفی فقہا کے بعض ایسے اقوال کو چھوڑ دیا ہے جن کا تعلق غیر اہم مسائل سے ہے مگر بعض اوقات اس بارے میں خطا کی ہے ۔ مثلاً غبن فاحش کی تعریف میں ' مجلہ ' (دفعہ ۱۶۵) نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہ غبن مال و اسباب میں نصف عشر ، حیوانات میں عشر اور جائداد غیر منقولہ میں خمس محسوب ہوگا ، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک

فتوی نصیر بن یحییٰ بلخی کی رائے کے مطابق ہے جنھوں نے غبن فاحش کا اعتبار اس پر کیا ہے جو مقدار مذکور سے زائد ہے نہ کہ اس کے مساوی پر ۔

فتاوی عالمگیریہ اور فقۂ اسلامی کی دیگر کتابوں کے برخلاف ' مجلہ ' میں عبادات اور عقوبات (تعزیرات) کے مسائل بیان نہیں کیے گئے بلکہ اس میں صرف ان مسائل فقہ کا ذکر ہے جن کا تعلق تمدنی زندگی کے معاملات سے ہے ۔

' مجلہ ' میں یورپ کے سول قانون کے مقابلے میں کچھ خامیاں اور فروگزاشتیں ہیں جن میں سے قابل ذکر یہ ہیں :

اول یہ ہے کہ 'مجلہ' میں مسائل شخصی بیان نہیں کیے گئے ، جیسے نکاح ، طلاق ، نان نفقہ ، بیٹا ہونا ، نسب ، ولایت ، نابالغ کی سرپرستی اور پرورش اولاد وغیرہ ، صرف حجر (ممانعت بیع) کا ذکر باب نہم میں کیا گیا ہے ۔ اسی طرح 'مجلہ' میں مسائل وراثت ، وصیت ، گم شدہ شے اور اوقاف کا ذکر نہیں کیا گیا ۔ نیز 'مجلہ' میں بعض ایسے مسائل بھی بیان نہیں کیے گئے جو جدید سول قانون میں موجود ہیں ۔ 'مجلہ' میں ایسے مسائل کو ترک کرنے کے چند اسباب ہیں : اول یہ کہ بعض مسائل میں اختلافات بڑی کثرت سے ہیں ۔ دوسرے یہ کہ مملکت عثمانیہ میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں ۔ اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اس وقت حکومت کی پالیسی غیر مسلموں کے ساتھ روادارانہ تھی اور حکومت نے انھیں مذہبی اور شخصی معاملات میں پوری آزادی دے رکھی تھی ۔ ایک مدت تک یہی کیفیت رہی یہاں تک کہ سنہ ۱۹۱۷ع میں حکومت نے قانون نکاح و طلاق وضع کیا جو قانون عائلہ

(Family Law) کے نام سے ۸ محرم سنہ ۱۳۳۶ھ (۱۳۳۳ مالیہ) کو جاری ہوا۔ اگرچہ یہ قانون دراصل حکومت کے مذہب حنفی کے مطابق ہے تاہم اس کے بہت سے مسائل دیگر مذاہب اسلامی سے لیے گئے ہیں جیسے نکاح بالجبر کا عدم جواز اور طلاق بحالت نشہ و طلاق بالجبر کا باطل ہونا اور نا اتفاق کی صورت میں میاں بیوی کی تفریق وغیرہ[۱]۔

دوم یہ کہ 'مجلہ' میں عہد و مواثیق کا عام نظریہ اختیار نہیں کیا گیا۔ مثلاً ایجاب و قبول کے قواعد کو جن کا تعلق ہر قسم کے معاہدات سے ہے، بیع و شراء کے باب میں لکھا ہے۔ اور اکثر قانون فوجداری متفرق طور پر آن دفعات میں پائے جاتے ہیں جو کسی کا مال غصب کرنے یا تلف کرنے سے متعلق ہیں۔

سوم 'مجلہ' میں ناجائز بیع و شراء کا نظریہ اختیار کیا گیا ہے اور بعض معاہدات (عقود) کی صحت کے لیے ایسی شرطیں مقرر کی گئی ہیں جن سے باہمی معاہدے کی آزادی سلب ہو جاتی ہے، اور نہ اس بارے میں ایسی سہولتیں اختیار کی گئی ہیں جو دوسرے مذاہب میں ہیں۔ مثلاً 'مجلہ' کی عبارت ہے کہ ''ادائیگیِ قیمت کو نامعلوم میعاد تک جیسے بارش کی آمد تک، ملتوی کر دینے سے بیع باطل ہو جائے گی۔'' نیز مجلہ میں مذہب شافعی کے برخلاف منافع کو مستقل مال قرار نہیں دیا گیا؛ چناں چہ مجلہ کی دفعہ ۵۹۶ کی رو سے غاصب پر سوائے بعض صورتوں کے غصب کی ہوئی چیز کا منافع دینے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

۱۔ دیکھو اس قانون کے تفصیلی اسباب۔

لیکن اس نقص کو حکومت عثمانیہ کی عدالت دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ٦٤ نے دور کر دیا ہے جس میں ١٥ جمادی الآخر سنہ ١٣٣٢ھ (مطابق ٢٨ نیسان ١٣٣٠ مالیۃ و ١٩١٤ عیسوی) کے منظور شدہ قانون کی رو سے ترمیم کی گئی ہے - پس دفعہ ٦٤ کی رو سے قانون عثمانی میں کسی معاہدے کی بنیادی آزادی قائم رکھی گئی ہے - چناں چہ اس کی رو سے وہ تمام معاہدات و معاملات جائز قرار دیے گئے ہیں جو دنیا کے رسوم و آداب اور اس کے عمومی نظام میں خلل انداز نہ ہوں - ان معاملات کی تکمیل کے لیے معاملہ داروں کا حقیقی شرائط پر رضامند ہو جانا کافی ہوگا خواہ معاملے کی تفصیلی شرائط کا ذکر نہ بھی کیا جائے - نیز دفعہ ٦٤ کی رو سے ان اشیاء کی بیع و شرا جائز قرار پائی ہے جو خریدار کے قبضے میں فی الحال نہ ہوں بلکہ آئندہ آنے والی ہوں اور ان تمام اشیاء ، منافع اور حقوق کو بھی مال کے حکم میں شمار کیا گیا ہے جن کا لین دین عام طور پر مروج ہو -

مجلہ کی شرحیں

' مجلۂ احکام عدلیہ ' نے اپنے زمانے کے اس وسیع خلا کو پر کر دیا تھا جو دنیائے قضاء اور معاملات شرعیہ میں پایا جاتا تھا ، کیوں کہ اس وقت تک جو مسائل شرعیہ فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تھے اور ایک ہی مسئلے کے متعلق متعدد اقوال و فتاویٰ پائے جاتے تھے ، وہ سب واضح اور صریح احکام کی صورت میں اس خوبی سے منضبط ہوگئے کہ قانون داں حضرات کو ان کے سمجھنے اور پیش نظر معاملات میں ان سے استفادہ کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آتی تھی -

اس وقت تک جو علماے فقہ مختصر متنوں اور مستند کتب فقہ کی شرحیں اور حواشی لکھنے میں مصروف تھے ، ان سب کی توجہات کا مرکز صرف ' مجلہ ' کے مسائل کی تفسیر اور اُن کے ماخذ و دلائل کی تشریح بن گیا ۔

' مجلہ ' کی قدیم شرحیں جو ترکی زبان میں لکھی گئیں ، ان میں سے عاطف بیگ ، رشید پاشا اور جودت پاشا کی شرحیں شامل ھیں ۔ ان میں سے سب سے زیادہ پرانی شرح عربی زبان میں ' مرآۃ مجلۃ احکام عدلیہ ' ھے جو مسعود آفندی ، سابق شاھی مفتی کی تصنیف ھے اور آستانے میں ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۸۱ع) میں طبع ھوئی ۔ یہ ترکی متن پر عربی زبان کی شرح ھے جس میں مسائل ' مجلہ ' کے ماخذ صحیح طور پر بیان کیے گئے ھیں اور ساتھ ھی مختصر طور پر ان مسائل کی تشریح بھی کی گئی ھے ۔

شرح مذکور کے بعد سلیم رستم باز لبنانی مرحوم سابق رکن مجلس شورئ حکومت عثمانیہ کی شرح شائع ھوئی ۔ ان کی شرح ۱۸۸۸ع میں طبع ھوئی اور اس کے بعد کئی بار شائع ھوئی[1] ۔ یہ ایک ضخیم کتاب ھے جس کی عبارت آسان اور مختصر ھے اور جس میں اصل ماخذوں کے نام بھی درج ھیں ۔ عرب ممالک کے قانون دان طبقے میں اس شرح نے بہت شہرت پائی اور ان کے ھاں بہت مستعمل رھی ۔ باوجود اس مقبولیت کے اس میں احکام مجلہ کے دلائل شرعیہ بیان نہیں کیے گئے ۔

۱۔ یہ شرح تیسری بار مطبع ادبیہ بیروت میں ۱۹۲۳ع میں طبع ھوئی ۔ رستم باز کی اور بھی مشہور قانونی شرحیں ھیں جیسے 'شرح قانون اصول المحاکمات الحقوقیہ' 'شرح قانون اصول المحاکمات الجزائیہ' اور شرح قانون الجزا و مرقاۃ الحقوق ۔'

اسی طرح جناب یوسف آفندی نے ایک شرح 'مرآۃ المجلۃ' کے نام سے لکھی ھے جس کے دو حصے ھیں ۔[1]

مجلہ کی تمام شرحوں میں سب سے زیادہ ضخیم اور شاندار شرح 'دارالحکام شرح مجلۃ الاحکام' ھے جس کے مؤلف علی حیدر ھیں جو عثمانیہ ھائی کورٹ کے پہلے صدر ، محکمۂ فتاویٰ کے امین ، وزیر عدل اور استنبول کے لا کالج میں 'مجلہ' کے پروفیسر تھے ۔ اس شرح کے سولہ حصے ھیں جن میں 'مجلہ' کی طرز پر ابواب کی تقسیم کی گئی ھے ؛ ان میں کوئی باب بڑا ھے کوئی چھوٹا ۔ یہ رستم باز کی شرح سے زیادہ مفصل ھے اور اس میں 'مجلہ' کے تمام احکام کی شرعی دلیلیں مع کتب حوالہ بیان کی گئی ھیں ۔ الغرض یہ ایک مکمل تفسیر ھے جو مصنف کے تبحر علمی اور وسعت معلومات کی دلیل ھے ۔ بعض متاخر شارحین نے اس سے مضامین نقل کیے ھیں اور پروفیسر مختصر فہمی حسینی ، بیرسٹر ایٹ لا نے اس کا ترجمہ عربی زبان میں شائع کیا ۔[2]

مجلہ کی نئی شرحوں میں سب سے پہلی شرح 'کتاب الادلۃ الاصلیۃ الاصولیۃ شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ فی قسم الحقوق

۱- مصر میں طبع ھوئی (۱۸۹۴ع -)

۲- اس شرح کے متفرق حصے ۱۹۲۵ع و ۱۹۳۶ع کے درمیان مطابع حیفہ ، یافا ، غزہ اور قاھرہ میں طبع ھوئے اور ترکی زبان کی اصل کتاب 'آستانہ' میں ۱۳۳۰ھ میں چار جلدوں میں طبع ھوئی ۔ علی حیدر کی ایک کتاب ''کتاب الاحکام الشرعیہ فی الاحوال الشخصیہ' بھی ھے جسے انھوں نے شروع رجب ۱۳۳۳ھ (مطابق ۱۹۱۵ع) میں مرتب کیا اور 'مجلۃ لقضائیہ' نے (۱۹۲۳—۱۹۲۴ع مطبع صادر بیروت) ' اس کا عربی میں ترجمہ کر کے اپنی تیسری اور چوتھی جلد میں شائع کیا ۔

المدنیة' ہے ۔ اسے پروفیسر محمد سعید مرادالغزی ، پروفیسر لاء کالج دمشق نے ۱۹۱۹ع میں تصنیف کیا ۔ اس مختصر شرح کے چھوٹے چھوٹے تین حصے ھیں ۔ اس شرح میں کلی دفعات کے مفید مقابلے کیے گئے ھیں[۱] ۔

اس کے بعد ۱۹۲۷ع میں پروفیسر محمد سعید محاسنی ، پروفیسر مجلہ لاء کالج دمشق کے قلم سے ایک اور شرح شائع ہوئی ۔ یہ ایک درسی کتاب ہے جس کے تین حصے ھیں اور علی حیدر کی شرح کی طرز پر لکھی گئی ہے ۔ اس میں حوالہ جات حذف کر دیے گئے ھیں اور قوانین جدیدۃ سے مقابلے کا مزید اضافہ کیا گیا ہے[۲] ۔

مجلہ کی ایک اور شرح ہے جسے محمد خالد اتاسی مرحوم ، حمص کے سابق مفتی نے تصنیف کیا اور ان کے بیٹے سماحة محمد طاہر اتاسی ، سابق مفتی نے مکمل کر کے شائع کیا ۔ یہ ایک ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ھیں[۳] ۔ اس میں فقہ کے مستند حوالہ جات مندرج ھیں ۔ ان سب شرحوں کے بعد مجلہ کی ایک اور شرح شائع ہوئی جو سید منیر جج ، پرنسپل لاء کالج بغداد کی تصنیف ہے ۔ اس کے پانچ حصے ھیں اور ابواب کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے ہے نہ کہ دفعات

۱- مطبع بطریرکیہ میں ۱۳۳۸ھ میں طبع ہوئی ۔

۲- اس مؤلف کی مجلہ کے موضوع پر ایک اور کتاب بھی ہے وہ اگرچہ مختصر ہے لیکن اس کی ترتیب ابواب عالمانہ ہے ۔ یہ تالیف 'موجز فی القانون المدنی' کے عنوان سے طبع ہوئی ۔

۳- یہ کتاب ۱۹۳۰ع اور ۱۹۳۷ع کے درمیان حمص میں طبع ہوئی ۔

کے نمبروں کے لحاظ سے[۱] -

ان کے علاوہ مجلہ کی اور بھی شرحیں ہیں جن میں سے اکثر میں مجلہ کی چند دفعات کی تشریح کرنے پر اکتفا کی گئی ہے ، خصوصاً ابتدا کی سو دفعات ۔ ہم طوالت کلام کی وجہ سے یہاں اُن کے بیان کے لیے گنجائش نہیں دیکھتے ۔

۱- یہ شرح ۱۹۳۶ع اور ۱۹۴۲ع کے درمیان بغداد کے دو مطبعوں معارف اور تفیض الاهلیہ میں طبع ہوئی ۔

فصل نہم

مشرقی ممالک میں قانون سازی کی تحریک

موجودہ زمانے میں مجلہ کی حیثیت

جب عرب ممالک میں قانون سازی کی عام تحریک شروع ہوگئی تو 'مجلة الاحکام العدلیه' ترکیه اور ان ممالک میں جو حکومت عثمانی کے زیر اثر تھے، پہلی جنگ عظیم کے بعد تک بحیثیت دستور العمل قائم رہا ۔ اس کے بعد ترکیه میں بالکل منسوخ ہو گیا، پھر ماسوا چند مسائل کے لبنان میں بھی آہستہ آہستہ منسوخ ہو گیا اور آج کل ترمیم شدہ صورت میں صرف فلسطین، عراق، سوریا اور شرق اردن میں باقی ہے[1]۔

اس موقع پر عراق کے 'جدید مسودۂ قانون مدنی' کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے - ۱۹۳۶ع میں

۱- مثلاً شرق اردن میں 'مجلہ' شروع سے اب تک دستور العمل چلا آتا ہے مع قانون المحاکمات الحقوقیه کی دفعه ۶۴ کے اور دوسری ترمیمات کے جیسے مسودۂ قانون ترمیم گواہان ۱۹۲۸ع جس کی رو سے ایک جج گواہی کی چھان بین کرنے اور اس کی قرار واقعی حیثیت معلوم کرنے کا مجاز ہے (مطبوعه سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱، مورخه ۹ مارچ ۱۹۲۸ع کے آغاز میں -)

بغداد میں ایک مجلس قائم ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ اس مسودۂ قانون کو فقۂ اسلامی کے اصولوں کے مطابق کچھ ڈھالا جائے اور اس میں حالات جدیدہ کے تقاضوں کے لحاظ سے زمانۂ حاضرہ کے کچھ لئے قوانین بھی شامل کیے جائیں۔ چناں چہ مجلس نے مصر کے مشاہیر علمائے فقہ میں سے ڈاکٹر سنہوری کو جدید قانون کا ایک حصہ وضع کرنے کے لیے مقرر کیا۔ جب انھوں نے جدید قانون کا ایک حصہ وضع کر لیا تو کچھ عرصہ توقف کیا، پھر ۱۹۴۲ع میں کام شروع کر کے قانون سازی کا کام مکمل کر لیا۔ آج کل وہ مسودۂ قانون ڈاکٹر سنہوری کی قیادت اور ماہرین قانون کی نگرانی میں مجلس کے زیر غور ہے؛ جب مجلس اپنی بحث و تمحیص مکمل کر لے گی تو اسے منظوری کے لیے پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے گا[۱]۔

اب ہم بڑے بڑے اسلامی اور عربی ملکوں کی قانون سازی کا کچھ مختصر سا حال بیان کرتے ہیں۔

پاکستان و ہند

برطانوی ہند میں تقسیم ملک سے پہلے ۱۹۴۱ع کی مردم شماری کے مطابق چالیس کروڑ کی کل آبادی میں سے تقریباً ساڑھے نو کروڑ مسلمان تھے[۲]۔ بنگال، پنجاب اور کشمیر کے صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے؛ اکثر حنفی المذہب

۱۔ ان معلومات کے لیے ہم ڈاکٹر سنہوری بیگ کے ممنون ہیں۔

۲۔ ولفرڈ سمتھ صاحب کی کتاب 'Modern Islam in India' مطبوعہ لندن ۱۹۴۶ع، صفحہ ۱۵۸۔

هیں ؛ اس کے بعد سلفی ، پھر شیعہ[1] ، پھر شافعی ۔

برطانیہ کی پالیسی ابتداء سے یہ رہی ہے کہ اہل ہند کی قومی رسومات اور مذہبی قوانین میں کبھی دخل نہیں دیا ؛ چناں چہ اس نے ۱۷۷۲ع میں ایک قانون بنا کر اعلان کیا کہ مسلمانوں کا دستورالعمل تمام معاملات وراثت ، بیاہ شادی ، رسومات قومی اور فرقہ وارانہ مسائل میں قرآنی شریعت کے مطابق رہے گا ۔

اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ تمام جج اور وکلاء مسلمانوں کے مقدمات میں شریعت اسلامی اور فقہ کی عربی کتابوں کی طرف رجوع کرنے لگے ۔ چناں چہ ان کے ہاں فقۂ حنفی کی کتاب ' الہدایہ ' نے بڑی شہرت پائی ، پھر ' فتاوئ عالمگیریہ ' اور 'سراجیہ'[2] وغیرہ نے ؛ اسی طرح فقۂ جعفری میں کتاب 'شرائع الاسلام' مشہور ہوئی ۔

کتب مذکورہ میں سے بعض کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا گیا ۔ ہاملتون (Hamilton) نے ۱۷۹۱ع[3] میں ' ہدایہ ' کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور سر ویلیم جونز

۱۔ شیعہ لوگ پاکستان اور ہندوستان کی کل مسلمان آبادی کا تیرھواں حصہ ہیں ۔

۲۔ 'سراجیہ' سراج محمد سجاوندی کی تالیف ہے جو چھٹی صدی ہجری کے علماء فقہ میں سے ہیں ۔ یہ کتاب فرائض اور میراث کے مسائل میں مشہور ہے ۔ اسی طرح اس کی شرح 'شریفیہ ' تالیف سید شریف جرجانی مشہور ہے ۔

۳۔ لندن میں چار حصوں میں طبع ہوئی ، پھر ۱۸۷۰ع میں دوبارہ طبع ہوئی ۔

(Sir William Jones) نے ١٧٩٢ء میں 'سراجیہ' کا ترجمہ کیا اور بیلی (Bailie) نے ' فتاویٰ عالمگیری ' کے بعض ابواب کا اور 'شرائع اسلام' کے اکثر حصے کا ترجمہ کیا[١]۔

آنیسویں صدی کے نصف تک یہی کیفیت رہی۔ اسی صدی میں حکومت برطانیہ نے قانون سازی کا کام شروع کیا اور چند قوانین بنائے جیسے ١٨٤٣ء میں تنسیخ غلامی کا قانون اور قانون فوجداری اور قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری۔ یہ دونوں قانون ١٨٦٢ء کے آغاز میں جاری ہوئے۔ قانون گواہان ہندی[٢] ١٨٧٢ء میں، قانون اوقاف ١٩١٣ء[٣] میں اور مسلمانوں کا قانون شریعت ١٩٣٧ء[٤] میں بنائے گئے وغیرہا۔

الغرض ہندوستان میں قانون سازی کی یہ حالت تھی جو اوپر بیان کی گئی۔ ان قانونی ترمیموں کے سوا جو حکومت نے کیں مسلمانوں پر ہمیشہ اسلامی قانون نافذ رہا۔ ان کے شخصی حالات میں تو قانون شرعی اور حق شفعہ وغیرہ معاملات میں قانون عرف اور رسمی کا نفاذ رہا۔ مگر تمام صورتوں میں جج و مجسٹریٹ شرعی قوانین نافذ کرتے

١- Baillie, Digest of Mohammadan Law

٢- Indian Evidence Act

٣- ویلسون، 'جامع الشریعہ المحدیہ الانکلیزیہ' (Digest of Anglo Mohammadan Law)، مطبوعہ کلکتہ ١٩٢١ء، صفحہ ٣ و ٢١—٤٨۔

٤- Shariat Act, 1937 ۔ کتاب 'مبادی' الشریعۃ المحمدیہ' (Principles of Mohammadan Law) تالیف مُلّا، کلکتہ ١٩٣٨ء، صفحہ ٣ اور اس کے بعد۔

وقت فقہا کے اقوال اور ان کے فتاویٰ کی پابندی نہیں کرتے بلکہ وہ انگریزی قانون اور معاشرۂ جدیدہ کے بدلتے ہوئے حالات سے متاثر ہو کر شرعی احکام کی تشریح میں اپنے مفید مطلب گنجائش پیدا کر لیتے ہیں۔[1]

آخر میں ہم سر سید احمد خاں بہادر (۱۸۱۷–۱۸۹۸ع) کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جنھوں نے مسلمانان ہند کی اصلاح و تجدید کا بیڑا اٹھایا۔ انھوں نے ۱۸۷۵ع میں علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی جس نے بعد ازاں ۱۹۲۰ع میں جامعۂ اسلامیہ کی صورت اختیار کی۔ ان کے بعد اسلامی ہند میں ذہنی بیداری پیدا کرنے والوں میں سے مشہور جج سید امیر علی بھی ہیں جن کا زمانۂ حیات ۱۸۴۹ع سے لے کر ۱۹۲۸ع تک ہے۔ انھوں نے انگریزی زبان میں متعدد کتابیں لکھی ہیں جن میں سے زیادہ مشہور 'اسپرٹ آف اسلام[2]' اور 'محمڈن لا[3]' ہیں۔ انہیں مفکرین میں سے مشہور شاعر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۶–۱۹۳۸ع) ہیں جو گزشتہ اجتماعی اور سیاسی انقلاب کے بانی مبانی ہیں۔ ان تمام لوگوں نے اجتماعی اصلاح کی آواز بلند کی، اندھی تقلید کی مخالفت کی اور مسلمانوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ شریعت کی اصلی روح اور اس کے جمہوری اصول کی طرف

۱- عبدالرحیم، 'Mohammadan Jurisprudence' مطبوعہ مدراس ۱۹۱۱ع۔ صفحہ ۴۲-۴۴۔

۲- The Spirit of Islam (1891)

۳- 'Mohammadan Law' دو حصوں میں پہلی بار ۱۸۹۲–۱۸۹۴ع میں کلکتے میں طبع ہوئی، پھر دوبارہ طبع ہوئی اور دوسرا حصہ ۱۹۰۹ع میں پانچویں بار طبع ہوا۔

رجوع کریں -[1]

مذکورہ بالا علمی اور اصلاحی تحریک اس تحریک سے بالکل الگ ہے جسے مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۹–۱۹۰۸ع) نے چلایا - مرزا صاحب موصوف نے اپنی زندگی ایک مصلح اور ھادی کی حیثیت سے شروع کی مگر ۱۸۸۹ع میں انھوں نے مہدیٔ منتظر اور مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کیا جس کی عالم اسلامی نے مخالفت کی[2]- ان کی وفات کے بعد ان کی جماعت دو حصوں میں منقسم ہو گئی ؛ پہلا فرقہ قادیانی کہلاتا ہے جو ان کی نبوت کا قائل ہے اور ان کے خلیفہ کو قبول کرتا ہے - دوسرا فرقہ لاہوری ہے جو آج کل احمدیہ انجمن اشاعت اسلام کے نام سے معروف ہے - اس دوسری جماعت میں آزاد خیال عناصر شامل ہیں جو مرزا صاحب کی نبوت کے قائل نہیں - آج کل اس جماعت کے امیر محمد علی صاحب ہیں - بلاد مغرب میں اشاعت اسلام کے لیے ان کے متعدد مرکز ہیں[3]-

اس امر میں کچھ شک نہیں کہ اس علمی اور اصلاحی بیداری سے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے ، اس

۱- ولفرڈ سمتھ کی کتاب مذکور صفحہ ۱۵ ، ۴۸ ، ۹۸ اور
The Making of Pakistan by R. Simonds, Londou 1949.

۲- ملاحظہ ہو رسالہ 'المنار' (۱۳۴۴ع صفحہ ۵۵ اور ۱۳۴۷ھ ، صفحہ ۵۴۳) اور سید محمد الخضر حسین کا رسالہ ، مطبوعہ القاھرہ ۱۳۵۱ھ -

۳- سمتھ صاحب کی کتاب مذکور ، صفحہ ۲۹۸ اور پروفیسر گب کی کتاب Mohammadanism (2nd ed., Oxford, 1953.)

سیاسی تحریک کو بڑی امداد ملی جسے قائداعظم محمد علی جناح مرحوم نے ایک مستقل اسلامی سلطنت کے قیام کے لیے جاری کیا۔ اس تحریک سے وہ انقلاب پیدا ہوا جس سے ہندوستان دو سلطنتوں میں تقسیم ہو گیا۔ پہلی سلطنت میں جس کا نام بھارت یا ہندوستان یا ہند ہے، ہندوؤں کی اکثریت ہے؛ دوسری سلطنت پاکستان ہے جس میں آٹھ کروڑ بیس لاکھ سے کچھ زیادہ لوگ بستے ہیں اور ان میں سے اکثر مسلمان ہیں۔ پاکستان کے دو حصے ہیں: مغربی اور مشرق؛ مغربی حصے میں سندھ، بلوچستان، پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ اور ریاست بہاولپور وغیرہ شامل ہیں۔ مشرق پاکستان مشرق بنگال پر مشتمل ہے۔ ان دونوں حصوں کے درمیان ہندوستان کا وسیع ملک واقع ہے۔ کشمیر کا ملک تا حال ان دونوں مملکتوں کے درمیان متنازع فیہ ہے[1]۔

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان ایک مستقل سلطنت کی حیثیت سے معرض وجود میں آیا اور اگلے دن اس بات کا اعلان ہوا کہ وہ ایک Dominion ہے اور برٹش کامن ویلتھ کا ایک حصہ ہے۔ پاکستان کے دستور اور نظام حکومت کی تشکیل کے لیے ایک Constituent Assembly قائم ہے، اس اسمبلی نے فروری ۱۹۴۹ء میں ایک قرارداد کے ذریعے دستور کے اغراض و مقاصد کو بیان کیا اور جمہوری اصول یعنی حریت، مساوات، رواداری اور اجتماعی عدالت کو بطور

۱۔ مشرق پاکستان کا رقبہ کل پاکستان کے رقبے کا پندرہ فیصد ہے مگر وہاں کی آبادی پاکستان کی کل آبادی کا ۵۷ فی صد ہے۔

دستور العمل کے تسلیم کیا۔

پاکستان کی آزادی کی مناسبت سے ضروری معلوم ہوا کہ ڈچ ایسٹ انڈیز کے جزائر کی طرف بھی اشارہ کیا جائے جن میں سب سے زیادہ اہم جاوا سماٹرا ہیں۔ ان جزائر کے اہالی نے بتاریخ ۱۷- اگست ۱۹۴۵ع جمہوریۂ انڈونیشیا کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کیا اور پھر بتاریخ ۲۷ دسمبر ۱۹۴۹ع ہیگ کانفرنس نے جمہوریۂ ولایات متحدۂ انڈونیشیا کے نام سے ان کی آزادی کو تسلیم کیا۔ اس جمہوریہ کے باشندوں کی تعداد ساڑھے سات کروڑ کے قریب ہے جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور شافعی مذہب کے پیرو ہیں۔ مقامی رسم و رواج کے ساتھ ساتھ وہاں شریعت اسلامی کے بعض احکام نافذ ہیں، خصوصاً شخصی اور ذاتی معاملات میں۔

مصر

مصر کی آبادی تقریباً دو کروڑ ہے جو اکثر مسلمان ہیں اور جن میں اکثریت شافعی مذہب والوں کی ہے۔ اور یہ ایک قدرتی امر ہے کیوں کہ امام شافعی نے اپنے نئے مذہب کی اشاعت یہیں کی تھی۔

حکومت اسماعیلیہ (فاطمیہ) کے عہد تک محکمۂ عدالت کا مذہب بھی شافعی تھا، پھر حکومت اسماعیلیہ کے زوال کے بعد حکومت ایوبیہ کا مذہب بھی بیبرس کے عہد تک شافعی رہا مگر ظاہر بیبرس نے چار جج مقرر کیے: شافعی، مالکی، حنفی اور حنبلی، ان میں سے شافعی قاضی کو امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ فتح عثمانی کے بعد تک یہی کیفیت

رہی مگر بعد میں محکمۂ عدالت کا مذہب حنفی ہو گیا اور وہی مصر کی عدالتوں میں آج تک رائج چلا آتا ہے۔

عثمانی دور کے آغاز میں مصر کی انتظامی عدالتوں کی تشکیل ہوئی اور شرعی فیصلوں کا دائرہ محدود ہو گیا۔ اس موقع پر حکومت مصر نے سیاسی اسباب کی بنا پر 'مجلۃالاحکام العدلیہ' کو ملک کا دستورالعمل نہ بنایا۔ اسماعیل پاشا کے عہد حکومت میں فرمانِ خدیو کے مطابق جو ۱۲ جمادی‌الاولیٰ ۱۲۹۱ھ (مطابق ۱۸۷۴ع) کو صادر ہوا، عدالتی اور انتظامِ ملکی کے لحاظ سے مصر پورے طور پر آزاد ہوگیا۔

اس کے بعد ۱۸۷۵ع میں غیر ملکیوں کے مقدموں پر غور کرنے کے لیے مخلوط عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے لیے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵ع میں جاری ہوا۔ ۱۸۸۳ع میں عدالت ہائے ملکی کی دوبارہ تنظیم ہوئی اور ملکی قانون مدنی جاری ہوا۔ اس کے بعد مخلوط قوانین اور قوانین وطنیت جاری ہوئے، نیز شرعی عدالتوں کو ترتیب دینے اور انھیں شخصی حالات کے ساتھ مخصوص کرنے کے لیے کئی قواعد و ضوابط جاری ہوئے[1]۔

اس کے علاوہ حکومت مصر نے حنفی مذہب کے مطابق شخصی حالات کے شرعی احکام کی تدوین کا کام محمد قدری پاشا مرحوم کے سپرد کیا؛ چناں چہ انھوں نے ۶۴۷ دفعات

۱۔ دیکھو کتاب غودبی (Goadby's Introduction to the Study of Law) مطبوعہ لندن ۱۹۶۱ع، صفحہ ۱۶۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو "تاریخ القضا فی الاسلام"، تالیف جناب عرنوس (صفحہ ۱۰۳ - ۱۱۱ اور صفحہ ۱۹۶ اور اس کے بعد۔)

کی ایک کتاب مرتب کی جس میں نکاح ، طلاق ، اولاد ، نابالغ کی سرپرستی ، حجر (روکنا) ، ھبہ ، وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں مستند کتاب قرار پائی ۔

پہلے مصر میں ضابطۂ تنظیم عدالت ھاے شرعیہ مجریہ ۱۹۱۰ع کی دفعہ ۲۸۰ کی رو سے امام ابو حنیفہ کے مفتٰی بہ اقوال پر عمل درآمد ہوتا تھا مگر بعد میں قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ع کی رو سے دفعہ مذکور میں ترمیم کر دی گئی اور نان و نفقہ ، عدت اور گم شدہ جیسے خاص مسائل میں امام مالک و امام شافعی وغیرھما کے مذھب کے مطابق عمل درآمد کرنے کا فیصلہ ھوا ۔ یہاں مصر کے قانون میراث مجریہ ٦۔ اگست ۱۹۴۴ع کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ھوتا ھے[۱]۔

مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی جو 'تحریک سلفیہ' یا 'مذھب سلف‌الصالح' کی تحریک کہلاتی ھے ۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رحمۃ اللہ علیہ (۱۸۳۹-۱۸۹۷ع) اور ان کے بعد ان کے شاگرد آستاد امام شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵ع)[۲] مفتیِ مصر نے جاری کی

۱۔ یہ قانون نمبر ۷۷ ھے ۔ سرکاری اخبار نمبر ۹۲ ، مورخہ ۱۲۔ اگست ۱۹۴۳ع میں اعلان کیا گیا تھا کہ یہ قانون مشتہر کرنے کی تاریخ سے چار ماہ بعد نافذ ھوگا ۔ اس قانون میں ۴۸ دفعات ھیں ۔

۲۔ ''تاریخ آستاد امام شیخ محمد عبدہ''، تالیف سید محمد رشید رضا مطبوعہ مطبع‌المنار ۱۹۳۱ع ۔

تھی اور اس تحریک کے مبادیات اور اصول کی اشاعت کتابوں ، لیکچروں اور مقالوں کے ذریعے کی گئی - ان میں سب سے اہم سید محمد رشید رضا کا وہ رسالہ ہے جو قاہرہ سے ۱۸۹۷ع میں جاری ہوا -

مذہب سلفیہ کا نصب العین یہ ہے کہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور جمود اور خرافات اور مخالف دین بدعتوں اور ہر اندھی تقلید کے خلاف جہاد کیا جائے - وہ استدلال کرتے ہیں کہ قوم کے ان مقلدین کے ذریعے جو غیر کے طریقوں کو اپنا لیتے ہیں ، قوم کے دشمنوں کو قوم کی تخریب و بربادی کا راستہ مل جاتا ہے اور مقلدین کی عقل و فراست وساوس اور توہمات کی آماج گاہ بن کر رہ جاتی ہے یہاں تک کہ مقلدین اپنے ائمہ کی تعظیم و تکریم اور غیر مقلدین سے نفرت کے باعث اپنے ابنائے قوم کے لیے ایک مصیبت بن جاتے ہیں کیوں کہ عقیدۂ تقلید کی وجہ سے وہ ان کے مذہب اور ان کی ہر نقل و حرکت کو بہ نگاہ حقارت دیکھتے ہیں[1] -

یہی وجہ ہے کہ آپ مذہب سلفیہ کو وہابی اور جدید حنبلی مذہب سے زیادہ قریب پائیں گے[2] اس لیے کہ ہر دو مذہب اس حقیقی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو

۱- 'العروۃ الوثقیٰ' ، مطبوعہ مجموعہ مطبع اہلیہ ، بیروت ۱۹۳۳ع ، صفحہ ٦٦ - یہ ایک ہفتہ وار رسالہ ہے جسے امام افغانی اور عبدہ نے ۱۸۸۴ع میں پیرس سے شائع کیا تھا اور آٹھ ماہ کے عرصے میں اس کے اٹھارہ نمبر شائع ہوئے تھے -

۲- 'المنار' ۱۳۴۵ھ ، صفحہ ۳ -

قرآن کریم اور احادیث صحیحہ پر مبنی ہے اور اسی اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں جس کی بنیاد اس اساس پر ہو ۔ وہ جمود پسند فقہائے مقلدین کی رائے کی پابندی کو بالکل پسند نہیں کرتے ۔

انہیں اصول کی بناء پر مذہب سلفیہ کے لوگ اسلام کے مختلف مذاہب کا اتحاد چاہتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی اسلامی فرقہ ایک مذہب کے مقلدین کی تقلید کا بار برداشت نہیں کر سکتا اور نہ وہ اپنے امور خانگی اور مالی معاملات کی فلاح و بہبود کو ہر حالت میں صرف ایک مذہب کی کتابوں سے وابستہ کرنا پسند کرے گا[1] ۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف اسی طرح شریعت اسلامی عصر جدید کے دوش بہ‌دوش چل سکتی ہے ؛ چناں چہ وہ بہت سے معاملات تجارت میں عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق جواز کا فتویٰ دیتے ہیں کیوں کہ "جب عقل اور نقل کا اختلاف ہو جائے تو عقلی فیصلے پر عمل کیا جائے گا ۔" یہ اصول ابن تیمیہ کے اس اصول کے مطابق ہے کہ شریعت اسلامی کی صحیح روایت ہمیشہ عقلی فیصلے کے مطابق ہوتی ہے[2]۔

اسی مبارک تحریک کا اثر تھا کہ فضیلت مآب شیخ شیخ‌الازہر محمد مصطفیٰ المراغی مرحوم (متوفی ۱۹۴۵ء) نے اصلاح و ارشاد کا کام شروع کیا تھا جس کے پسندیدہ اثرات قانون سازی ، درس و تدریس اور صحافت کی دنیا میں نمایاں نظر آتے ہیں ۔ شیخ‌الازہر نے علما کی ایک جماعت کو نمائندہ

۱- اسی سال کا 'المنار' ، صفحہ ۱۵۸ ۔

۲- کتاب 'الاسلام والنصرانیہ مع العلم و المدنیہ' ۔ تالیف شیخ محمد عبدہ ، مطبوعہ مطبع المنار ۱۳۵۰ھ ، صفحہ ۵۶ ۔

بنا کر اس بین‌الاقوامی کانفرنس میں بھیجا جو قانون مقارن (Comparative Law) یعنی قانون کے تقابلی مطالعے و تحقیق کے لیے اگست ۱۹۳۷ع میں بمقام لاھامی (The Hague) منعقد ہوئی تھی - چناں چہ اس نمائندہ جماعت نے کانفرنس میں انسانی مسئولیت کی تشریح شریعت اسلامی کے مطابق کی، نیز ثابت کیا کہ شریعت اسلامی ایک مستقل قانون ہے جو رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا اور جو عصر جدید کے بدلتے ہوئے حالات کے لیے بھی مناسب ہے - کانفرنس نے ان کے ساتھ اس اعتبار سے موافقت کی کہ قانون اسلامی اپنے اندر تغیر و تبدل کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس میں اتنی وسعت موجود ہے جو عصر جدید کی زندگی کے تقاضوں کو کماحقہ پورا کر سکے - نیز کانفرنس نے یہ قرارداد پاس کی کہ آئندہ جلسوں میں شریعت اسلامی کے مسائل پر بحث کرتے وقت دیگر زبانوں کی طرح عربی زبان استعمال کرنے کی بھی اجازت ہوگی -

اسی طرح ایک اور مجلس شیخ المراغی کی زیر قیادت قائم ہوئی جس کے ممبر فضیلت مآب شیخ عبدالمجید سلیم مفتیٔ مصر اور شیخ فتح اللہ سلیمان چیف جسٹس مصر بھی تھے - اس مجلس کا نصب‌العین یہ تھا کہ رفتار زمانہ کے مطابق تمام مذاھب اسلامی کا لحاظ رکھتے ہوئے شخصی حالات کی ایسی آئین بندی کی جائے جو صرف ایک مذھب کی تقلید کی قید و بند سے بالکل آزاد ہو -[1]

۱- 'تاریخ التشریع الاسلامی' تالیف سبکی اور اس کے ساتھی، (مطبوعہ قاھرہ ۱۹۳۹ع، صفحہ ۳۵۱ اور اس کے بعد) - دیکھو فضیلت مآب استاد مراغی کی وہ تقریر جس کے ذریعے انھوں نے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

آخر میں تحریک وطنی شرعی کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ یہ تحریک اس لیے اٹھی تھی کہ حکومت نے شریعت اسلامی کو مصر کی جدید قانون سازی کے تمام شعبوں میں بنیادی حیثیت سے قائم نہیں رکھا تھا بلکہ اس میں یورپ کے قوانین کا عنصر شامل کر دیا تھا ۔ واقعہ یہ ہوا کہ جب خدیو مصر اسماعیل پاشا نے ترکوں سے آزادی حاصل کرنے کے شغف میں 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' کو ترک کر دیا تو شیخ مخلوف منیاوی کو حکم دیا کہ وہ فرانسیسی قانون کو مذہب امام مالک کے سانچے میں ڈھالیں ۔ باوجودیکہ یہ ضخیم کتاب علامہ مذکور نے تمام لوازمات شریعہ کا لحاظ رکھتے ہوئے تالیف کی تھی مگر جب اس کا قانون مدنی مصری جو نپولین کے وضع کردہ قانون سے ماخوذ تھا ، جاری ہوا تو قدامت پسند حلقوں میں ہیجان و اضطراب پھیل گیا اور بعض لوگوں نے تو تجربے سے ثابت کر دیا کہ اس قانون کی ضرورت نہیں ؛ چناں چہ قدری پاشا مرحوم نے قانون کی ایک کتاب 'مرشد الحیران الیٰ معرفۃ احوال الانسان' مرتب کی جو مذہب ابو حنیفہ سے ماخوذ تھی اور قانون عصر جدید کے مطابق تھی ۔[1]

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

مجلس کے جلسے کا افتتاح کیا تھا ۔ 'کتاب القضاء فی الاسلام' میں جو جناب عطیہ مصطفیٰ کی تالیف ہے ، (مطبوعہ مصر ، ۱۹۳۹ع ، صفحہ ۸۷—۸۰) اور دیکھو 'النشرہ الفصلیۃ الجمعیۃ التشریع المقارن' ۱۹۳۷ع صفحہ ۳۵۲—۳۵۷ Bulletin trimestriel De La Societe de Legislation Comparee.)

۱- اس میں ۱۰۴۵ دفعات ہیں ۔ قدری پاشا کی تالیف 'قانون الاصول الشخصیہ المصری' ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور ان ہی کی تصنیف 'قانون العدل و الانصاف للقضاء علیٰ مشکلات الاوقاف'' ہے اس میں ۶۴۶ دفعات ہیں ۔

جب حکومت مصر نے قوانین ملک پر نظر ثانی کرنے اور ان میں ترمیم کی غرض سے کمیٹیاں بنائیں تو تحریک وطنی پھر شروع ہو گئی - علما[1] کا ایک گروہ چاہتا تھا کہ قانون سازی کی بنیاد شریعت اسلامی پر رکھی جائے اور نئے قانون پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ وہ ملک کے لیے اجنبی ہے - ان کی تجویز یہ تھی کہ شریعت اسلامی کو دوبارہ جاری کیا جائے جو تیرہ صدی تک ملک میں نافذ رہی ہے اور جس میں عزت وطن، عربی زبان، مذہب اور دینی روایات کو برقرار رکھنے کی پوری ضمانت موجود ہے اور جس میں ایسے گراں مایہ خزانے موجود ہیں جو ہر لحاظ سے معاشرۂ جدید اور قومی ترقی کے لیے مناسب حال ہیں - سب سے بڑھ کر یہ کہ شرعی قانون کی بدولت مغرب کی غلامی سے آزادی میسر آئے گی اور مصر اس قابل ہو سکے گا کہ مشرقی ممالک کے لیے نمونہ بن سکے - نیز صرف یہی قانون عوام کے رجحانات طبع اور ارباب حکومت کے درمیان ایسا رشتۂ یگانگت پیدا کر سکتا ہے جو ہر قانون سازی کی کامیابی کے لیے ضروری ہے -

احکام شریعت کی تدوین کے لیے حکومت مصر نے مرحوم محمد قدری پاشا کو یہ خدمت تفویض کی تھی کہ وہ شخصی معاملات کے متعلق شرعی احکام کو مذہب حنفی کے مطابق مدون کریں؛ چناں چہ انہوں نے ان کو ۶۴۷ دفعات میں

۱- ہم فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان، نائب سیکرٹری عدالت عالیہ شرعیہ کی کتاب 'بای شرع نحکم' (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۳۶ء) کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں اور فضیلت مآب شیخ احمد شاکر کی کتاب 'الشرع واللغۃ' (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۴ء) کا بھی خاص طور پر ذکر کرتے ہیں -

مدون کیا جن میں شادی ، طلاق ، اولاد ، ہبہ ، وصیت اور میراث وغیرہ سے بحث ہے ۔ مصر اور دیگر اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں اسی قانون پر عمل درآمد ہونے لگا۔ مرحوم شیخ محمد زید بک ابیانی نے اس قانون پر ایک معتبر شرح لکھی ہے جو تین جلدوں میں ہے۔

شرعی عدالتوں کے دستورالعمل مجریہ ۱۹۱۱ع کی دفعہ ۲۸۰ کے مطابق اهل مصر کا تعامل حنفی مذہب کے مقبول ترین اقوال کا مؤید تھا مگر قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ع نے اس میں ترمیم کی اور حکم دیا کہ بعض خاص مسائل مثلاً نان و نفقہ ، عدت اور گم شدہ شخص کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کے مذہب پر عمل کیا جائے۔

مصر کا ملک احکام شرعی کی جدید تدوین میں ہمیشہ حنفی مذہب کا پابند نہیں رہا ، بلکہ اس اصلاحی تحریک سے متاثر ہوا ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے ۔ چناں چہ میراث کا جدید قانون مجریہ ٦ اگست ۱۹۴۳ع اگرچہ قدری پاشا کی کتاب پر مبنی ہے مگر بعض مسائل میں اس سے مختلف ہے مثلاً جدید قانون نے اس مسئلے میں شافعی مذہب کی موافقت کی ہے کہ اختلاف وطن حتیٰ کہ غیر مسلموں کے درمیان بھی میراث کا مانع نہیں[1] ۔ اسی طرح ۱۹۴۶ع کا جدید قانون وقف بھی حنفی مذہب سے منحرف اور مختلف ہے ۔ مثلاً واقف کو اپنے وقف سے رجوع کرنے اور وقف کو مؤقت بنانے کا حق دیا گیا ہے ، نیز غیر وارث کے لیے وقف کے نصاب کو ایک ثلث تک محدود کر دیا گیا ہے ۔ اسی طرح جدید قانون وصیت مجریہ ۱۹۴۶ع

۱۔ اس خاص مسئلے میں فلسطین ، لبنان اور سوریا کے ملکوں نے بھی شافعی مذہب کی پیروی کی ہے ۔

میں وصیت کو وارث کے لیے جائز قرار دیا گیا ہے اور اس وصیت کو بھی معتبر سمجھا گیا ہے جو ایسے بیٹے کی اولاد کے حق میں ہو جو وصیت کرنے والے کے ساتھ ہی یا اس کی زندگی میں فوت ہو جائے۔

مصر کے مدنی (سول) قانون کی تنقیح کے لیے پہلی کمیٹی ۱۹۳۶ع میں ، دوسری کمیٹی ۱۹۳۸ع میں اور تیسری کمیٹی ۱۹۳۸ع کے آخر میں زیر قیادت ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری بیگ بنائی گئی ۔ آخری کمیٹی نے تقریباً دو سال کے عرصے میں اپنا کام مکمل کر لیا اور اس کے بعد توضیحی اور ٹھوس یادداشتیں قلمبند کیں ۔

جدید مسودۂ قانون میں ۱۱۴۹ دفعات ہیں اور وہ تین ماخذوں سے لیا گیا ہے : قانون مقارن ، اجتہاد القضاء المصری اور شریعت اسلامیہ ۔ ذیل کے مسائل شریعت اسلامیہ سے لیے گئے ہیں : حقوق کے بے جا استعمال کا نظریہ ، عدم امتیاز کی ذمہ داری ، قرضے کی حوالگی ، عارضی واقعات کے مبادی ، مرض الموت کے احکام ، غبن ، مدت کہنگی ، حق شفعہ اور ہبہ وغیرہ کے تفصیلی احکام ۔ اسی طرح مسودۂ قانون کی پہلی دفعہ میں منظور کیا گیا ہے کہ کسی مسئلے کے بارے میں اگر شرعی یا رواجی حکم موجود نہ ہو تو قاضی قیاس کے ذریعے استنباط احکام کا مجاز ہے[1]۔

۱۔ دیکھو اس مسودۂ قانون پر ڈاکٹر سنہوری کی تقریر جو انھوں نے مصر کی جغرافیائی میٹنگ میں ۲۴ اپریل ، ۱۹۴۲ع کو کی تھی اور جو 'مجلہ القانون والاقتصاد' کے بارھویں سالانہ نمبر میں شائع ہوئی تھی (صفحہ ۵۵۱ - ۵۷۰ -)

اس طرح مصر کا ملک اپنے قوانین میں آزاد ہو گیا ہے جس طرح کہ وہ ۱۸۴۹ع سے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کرکے اپنے عدالتی معاملات میں آزاد ہو گیا تھا ۔

ترکیہ

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حکومت عثمانی نے مغربی قوانین میں سے کیا کچھ لیا اور کس طرح 'مجلۃالاحکام العدلیہ' کی تدوین ہوئی ؛ اب ہم مختصراً یہ بتائیں گے کہ اس کے بعد ترکی قانون میں کیا کیا ترمیمات ہوئیں ۔

سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت میں ترکیہ کی تحریک ارتقاء نے ۱۹۰۸ع میں سیاسی حکومت کے خلاف وہ بغاوت شروع کردی جس کے نتیجے میں دستوری اصلاحات منظور ہوئیں ۔ اس کا قدرتی اثر یہ ہوا کہ ترک عوام کا میلان طبع جدت پسندی اور موروثی روایات ترک کرنے کی طرف ہو گیا ۔ چناں چہ بہت سے لوگوں نے تو چلاّ چلاّ کر اصلاحات کا مطالبہ شروع کر دیا اور بعض (جیسے محمد عبیداللہ آفندی) نے یہ تجویز پیش کی کہ احساس قومی بیدار رکھنے کے لیے قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کیا جائے ۔

جب تحریک وطنی ترک قوم کو نئی زندگی بخشنے والے مصطفیٰ کمال پاشا یا مصطفیٰ اتا ترک کے زیر قیادت کامیاب ہوگئی تو قومی اور مذہبی آزادی کے جدید روپ میں اصلاحات ظاہر ہوئیں جن کا مقصد خلافت اسلامی کو ختم کرنا اور غیر ترکیوں کے خلاف جہاد کرنا تھا ۔ کیوں کہ جوں ہی ترک معاہدۂ لوزان ۱۹۲۳ع میں کامیاب ہو کر واپس لوٹے تو انھوں نے اسی سال ۲۹ اکتوبر کو جمہوریۂ ترکیہ کا

اعلان کر دیا لیکن سلطان عبدالمجید آفندی کی خلافت ابھی برقرار رکھی۔

دوسرا سال شروع ہوتے ہی خلافت منسوخ کر دی گئی، خاندان عثمانی کے تمام افراد کو جلا وطن کر دیا گیا، شیخ الاسلام کا منصب اور تمام شرعی عدالتیں موقوف ہو گئیں، تمام رجعت پسندانہ تحریکوں مثلاً 'مولویہ' اور 'بیکتاشیہ' طریقوں کو ختم کر دیا گیا اور انگریزی ٹوپی کا استعمال لازمی قرار دیا گیا۔ اس کے بعد قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کرایا گیا، عربی رسم الخط کے بجائے لاطینی رسم الخط کو اختیار کیا گیا اور ترکی زبان میں سے بقدر امکان عربی وغیرہ تمام غیر ترکی الفاظ نکال دیے گئے۔

اس سے دنیائے قانون سازی میں ایک بہت بڑا انقلاب آ گیا کیوں کہ ترکوں نے اس وقت کے وزیر عدلیہ محمود اسعد بیک[1] کی تصریح کے مطابق تضییع اوقات اور درد سری سے بچنے کے لیے یورپ کے کسی جدید قانون کو منتخب کرنے کا ارادہ کر لیا۔ چناں چہ اس جدید قانون کا ترجمہ کیا گیا اور بغیر رد و قدح کے کابینہ کے اتفاق رائے سے اسے منظور کرا لیا گیا جیسے نپولین نے اپنا قانون بغیر تفصیلی بحث و مباحثے کے منظور کرا لیا تھا۔ یوں ترکوں کو ایک مفصل قانون مع اپنی شروح کے تیار مل گیا اور گزشتہ زمانے کا اجتہاد بالرائے کا سلسلہ ختم ہوا۔ ترکیہ نے ۱۹۲۶ء میں سوئٹزر لینڈ کا قانون فوجداری اور پھر وہاں کا قانون دیوانی[2] بغیر کسی قابل ذکر ترمیم کے

۱۔ اس کی تصریح 'الکونت اوسترو روغ المدون' نے اپنے رسالے 'اصلاح انقرہ' (The Angora Reform) لندن ۱۹۲۷ء، صفحہ ۸۶ - ۸۷ میں کی ہے۔

۲۔ سید خالد شاہبندر بغدادی نے اس کا ترجمہ عربی میں کیا۔

اختیار کر لیا۔

زیادہ واضح الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ترکیہ کا قانون دیوانی تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ بالکل سوئٹزرلینڈ ہی کا قانون ہے۔ ترمیم کی مثال یہ ہے کہ سن بلوغ کی میعاد ترکیہ میں (دفعہ ۱۱ کی رو سے) پورے اٹھارہ سال ہے اور سوئٹزرلینڈ میں (دفعہ ۱۴ کی رو سے) پورے بیس سال۔

اس نئے قانون کے ذریعے 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' اور تمام شرعی قوانین منسوخ ہو گئے۔ چناں چہ ترکوں نے مرد اور عورت کے حصۂ وراثت میں اور خاص اسباب کی بنا پر عدالتی طلاق طلب کرنے میں مرد اور عورت کے درمیان مساوات قائم کر دی اور ایک سے زیادہ نکاح ممنوع قرار دیا اور مختلف المذہب میاں بیوی کا نکاح جائز قرار دیا وغیرہ۔

اس جدید صورت گری کے باوجود ترکوں نے حکومت کا مذہب اسلام ہی رکھا لیکن اسے قانون سے الگ کر دیا۔ چناں چہ مذہب کا تعلق صرف عقیدے سے رہ گیا اور قانون کا تعلق حکومت سے، مذہب اور مذہبی علما سے قانون کا کوئی واسطہ نہیں رہا۔

جمہوریۂ لبنانیہ

زمانۂ قدیم میں لبنان ملک شام (سوریا) کے ایک پہاڑ کا نام تھا۔ یہ علاقہ عہد عثمانیہ میں ۱۸۶۴ء کے بروتوکول کے وقت سے داخلی امور میں آزاد تھا۔ لبنان ہمیشہ عرب کے ان مردم خیز علاقوں میں شمار ہوا ہے جہاں کے ارباب علم نے ادب عربی کی بڑی خدمت کی ہے اور جنھوں نے اپنی ثقافت اور اپنے علم سے اپنے وطن کو سربلند کیا ہے۔ اسی

طرح اهل لبنان غیرت قومی میں مشہور ہیں اور انہوں نے عربی قومیت کی بیداری میں بھی حصہ لیا ہے ۔ چناں چہ وہاں کے مشہور شاعر ابراہیم یازجی نے اپنے قصیدے کی ابتدا یوں کی ہے : تنبہوا واستفیقوا ایہاالعرب ۔

جب پہلی جنگ عظیم ختم ہوئی تو لبنان حکومت فرانس کے زیر اثر آ گیا اور اس نے ۱۹۲۰ع میں لبنان کبیر کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا اور اس میں کچھ ساحلی اور اندرونی علاقے بھی شامل ہو گئے ۔ پھر ۱۹۲۶ع میں جمہوریۂ لبنانیہ کا اعلان کیا گیا اور فرانس کے زیر اثر ایک لبنانی رئیس جمہوریہ مقرر ہوا ۔

آخرکار فرانسیسی اقتدار ختم ہوا اور ایک خون ریز بغاوت کے بعد ۹ نومبر ۱۹۴۳ع کے قانون کی رو سے ملک کے دستور اساسی میں ترمیم کر دی گئی اور دنیا کی تمام بڑی بڑی حکومتوں نے لبنان کی مکمل آزادی تسلیم کر لی ۔ اس کے بعد تمام اختیارات فرماں روائی مع خارجی نمائندگی کے ملکی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیے ۔

چناں چہ آزاد لبنان نے ایک مستقل حکومت کی حیثیت سے سان فرانسسکو کانفرنس میں حصہ لیا اور میثاق اقوام متحدہ تیار ہوا[1]۔ میثاق مذکور کی دفعہ ۸ و دفعہ ۷۸ کی رو سے لبنان جمعیة الاقوام کا ممبر قرار پایا اور وہ تمام ایسی بندشوں سے آزاد قرار دیا گیا جو اس کی سیادت اور آزادی پر اثر انداز ہوں ۔ چناں چہ لبنان کی حکومت نے سیادت کے تمام حقوق سنبھال لیے اور اسے حق دفاع کے علاوہ یہ حق بھی حاصل

۱- لبنانی کابینہ نے ۴ ستمبر ۱۹۴۵ع کے اجلاس میں بحوالہ قانون ۲۵ ستمبر ۱۹۴۵ع میثاق پر مہر تصدیق ثبت کی ۔

ہو گیا کہ بیرونی ملکوں میں اپنے نمائندے بھیج سکے ۔ پھر ۲۱ دسمبر ۱۹۴۶ء کو تمام غیر ملکی فوجیں لبنان کی سرزمین سے نکل گئیں اور مجلس نیابت نے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر دیا ۔

لبنان کا قانونی دستورالعمل دولت عثمانیہ کا 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' تھا مگر فرانس کی حکومت بالادست نے اپنے انتداب کے وقت سے کبھی صرف اپنی رائے سے اور کبھی مقامی حکومت کے باہمی مشورے سے متعدد معاملات ملکی کے لیے آہستہ آہستہ آئین و قوانین بنانے شروع کر دیے ۔

درحقیقت بہت سے آئین و قوانین جاری ہو چکے ہیں ، ان میں سے بعض عام ہیں اور بعض خاص ۔ ہم یہاں مختصر طور پر ان میں سے صرف چند اہم قوانین کا ذکر کرتے ہیں : قانون شہریت ، قانون معاہدات ، عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی ، قانون تجارت ، قانون فوجداری اور شرعی عدالتوں کے نظم و نسق کا قانون ۔

پہلا قانون (قانون شہریت) فرانس کے ایوان بالا نے بذریعہ قرارداد نمبر ۳۳۳۹ ، بتاریخ ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو صادر کیا (جس کا اعلان سرکاری طور پر ۳۱ جنوری ۱۹۳۱ء کو کیا گیا) ۔ اس قانون میں ۲۷۰ دفعات ہیں اور اس میں اراضی ، حقوق شخصی جیسے ملکیت و نفع اندوزی ، شراکت و بیمہ وغیرہ اور ان حقوق کا حاصل کرنا یا ان کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا یا ان کا ساقط ہونا وغیرہ معاملات سے بحث کی گئی ہے ۔

اسی قانون کے ذریعے مع سابقہ فیصلوں کے جو پابندی ،

آزادی اور اراضی[1] کے رجسٹر سے متعلق ہیں اور مع اس کی ترمیمات ما بعد کے ، آج کل کے اس قانون ملکیت کی تشکیل عمل میں آئی جو ان مشرق ملکوں میں رائج ہے جو فرانس کے ماتحت رہے ہیں جیسے سوریا و لبنان ۔ اس قانون سے وہ تمام احکام سابقہ منسوخ ہو گئے جو قانون جدید کے احکام کے خلاف ہیں مثلاً مجلے کا وہ قانون منسوخ ہو گیا جو مسائل حق شفعہ اور دیگر حقوق شخصی وغیرہ سے متعلق ہے ۔

۱۹۲۵ء میں حکومت نے فرانسیسی جج جناب روپرس (Ropers) کو قانون عہد و مواثیق وضع کرنے کا حکم دیا ، پھر اس کا مسودہ پروفیسر لویس جوسران کے سامنے پیش کیا گیا جو لیون یونیورسٹی میں لاء کالج کے افسر اعلیٰ ہیں اور فرانسیسی ہائی کورٹ میں مشیر قانونی رہ چکے ہیں اور جو فرانس کی قانونی دنیا میں بہت سی مشہور کتابوں اور مقالات کے مصنف ہیں[2]۔ انھوں نے اس میں بنیادی تبدیلیاں کر کے اسے از سر نو لکھا اور آخری مسودۂ قانون تیار کیا ۔ پھر یہ مسودۂ قانون لبنان کی 'مجلس مشاورت قانونی' میں پیش ہوا ، مجلس نے ضروری تنقیحات کے بعد اسے لبنان پارلیمنٹ میں پیش کر دیا ۔ پارلیمنٹ نے اسے منظور کرنے کے بعد سرکاری

۱۔ فیصلہ جات نمبر ۱۸۶ ، ۱۸۹ مجریہ ۱۵ اپریل ۱۹۲۶ء اور ان کی ترمیمات ۔

۲۔ ان میں اہم یہ ہیں 'کتاب دروس القانون المدنی الوضعی' تین حصوں میں اور 'کتاب نظریۂ سوء استعمال الحقوق' ۔

(Cours de droit Civil Positif francais ; De.l' esprit des droits et de leur relative, theorie dite de.l' abus des droits).

اخبار میں مشتہر کیا کہ یہ قانون تاریخ مشتہری سے تیس ماہ بعد نافذ ہوگا ؛ چناں چہ یہ قانون ۱۱ اپریل ۱۹۳۲ء کو مشتہر کیا گیا اور ۱۱- اکتوبر ، ۱۹۳۴ء سے اس پر عمل درآمد شروع ہوا -

لبنان کے قانون معاہدات میں ۱۱۰۷ دفعات ہیں اور اس کے دو حصے ہیں : ایک وہ جس میں موجبات سے عام بحث کی جاتی ہے یعنی موجبات کی اقسام ، ان کے ماخذ اور سبب ، اس کی منتقلی اور منسوخی وغیرہ عام حالات - دوسرا حصہ وہ ہے جس میں خاص معاملات سے بحث کی جائے جیسے خرید و فروخت ، تبادلہ ، ہبہ ، ٹھیکہ ، امانت ، قرض ، عاریۃً دینا ، وکالت ، شراکت ، دھوکا اور غیر یقینی معاملات (بیمہ ، قمار بازی ، رہن ، مدت العمر کی پنشن) ، مصالحت اور کفالت -

قانون معاہدات کے ساتھ قرارداد نمبر ۴۶ - ل - مورخہ ۲۰- اکتوبر ، ۱۹۳۲ء کا الحاق کیا گیا جس میں جائداد منقولہ رہن اور اس کے حقوق سے بحث ہے -

اسی طرح اس قانون کی بعض دفعات میں الحاق قوانین کے ذریعے ترمیم کی گئی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں : آرڈیننس نمبر ۵۱ - ل مجریہ ۵ نومبر ، ۱۹۳۲ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۱۳۱ متعلقہ حفاظت مال وزیر اور قانون مجریہ ۲۷ مئی ۱۹۳۷ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۶۵۲ و ۶۵۶ بابت مزدوری مزدوران -

قانون مذکور کی دفعہ ۱۱۰۶ میں اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ اس قانون کی رو سے مجلے کے تمام احکام اور وہ احکام شرعیہ جو اس قانون کے خلاف ہیں یا موافق نہیں ، منسوخ کیے گئے - چناں چہ قانون مذکور کی مدد سے مجلے کے تمام احکام مع ان احکام کے جو قوانین سابقہ سے منسوخ

ہو چکے تھے ، منسوخ قرار پائے ، سوائے چند قابل ذکر احکام کے جیسے نابالغ ، دیوانے ، مخبوط الحواس اور بیوقوف کی بیع کا صحیح نہ ہونا بروئے دفعہ ۹۶۱ اور اس کے بعد ۔ اس میں بھی ان ترمیمات کا لحاظ رکھا گیا ہے جو قانون موجبات کی دفعہ ۲۱۵ - ۲۱۸ کی رو سے اس میں کی گئی ہیں اور جیسے زراعت ، آب رسانی اور شجر کاری کے مسائل[1] اور جیسے اس مریض کے تصرفات جو مرض الموت میں مبتلا ہو ، خصوصاً جب ایسے مریض کے تصرفات مسلمانوں کے نزدیک وصیت کے حکم میں شمار ہوتے ہیں ۔ نیز دیگر احکام جو شکار ، بنجر زمین اور افتادہ اراضی سے متعلق ہیں ، وغیرہ ۔

جس روز قانون معاہدات نافذ ہونے والا تھا ، اس روز بروے آرڈیننس نمبر ۲۷ - ل ، مجریہ یکم فروری ، ۱۹۳۳ع لبنان کی عدالت ہاے دیوانی کا قانون جاری کیا گیا ۔ اس قانون میں لبنان کی تشریعی کمیٹی نے بہت سی تنقیحات نکالیں ۔ یہ قانون جناب پارو (Perroud) پروفیسر لیون کالج کا وضع کیا ہوا ہے ۔

اسی طرح عدالت ہاے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے وہ تمام قوانین منسوخ کر دیے گئے جو اس کے خلاف تھے یا موافق نہ تھے جیسے حکام صلح کا قانون اور حکومت عثمانی کی عدالت ہاے دیوانی کا قانون اساسی اور اس کا ضمیمہ اور قانون اجراء[2] ۔ قانون جدید میں یہ چند اہم ترمیمات کی گئی

۱- مجلہ کی دفعہ ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۸ — نیز قانون موجبات کی دفعہ ۶۲۳ اور نظام آب رسانی کا ریزولیوشن نمبر ۱۲ - ل ر مجریہ ۱۶- جنوری ۱۹۳۴ع ۔

۲- سوا ان معاملات نفاذ کے جن کا اجراء ایسی اراضی پر کیا گیا ہو جن کی خسرہ بندی نہیں ہوئی (قانون جدید کی دفعہ ۸۵۶ ۔)

هیں : ترمیم عدالتی قانون ، اختصاص و صلاحیت اور قرض دار کو سزائے قید دینے کے ضابطے ۔

اسی طرح حکومت نے لبنان کے لیے قانون تجارت بنانے کا کام پروفیسر کوهندی اور پروفیسر گونو کے سپرد کیا ۔ یہ دونوں لیون کالج میں قانون تجارت کے پروفیسر ہیں ۔ چناں چہ ان دونوں نے مسودۂ قانون بنایا جس میں قانونی مشاورتی کمیٹی نے ترمیم کی[1] اور فابیا پروفیسر فرانسیسی لاء کالج بیروت نے اس میں تنقیحات نکالیں ۔ اس کے بعد یہ قانون سرکاری اخبار میں بتاریخ ۷۔ اپریل ، ۱۹۴۳ع[2] مشتہر کیا گیا ، اس شرط پر کہ تاریخ اشاعت سے چھ ماہ بعد نافذ ہوگا ۔ اس میں چند ایسے امور کی صراحت کی گئی ہے جو پہلے قانون میں نہ تھے جیسے شراکت مجہول کے احکام (الانونیم) ، تاجروں کا سرکاری رجسٹر میں اندراج اور صلح احتیاطی وغیرہ ۔ اس طرح اس قانون کی دفعہ ۱۱ کی رو سے شادی شدہ عورت اپنے خاوند کی صراحةً یا کنایةً اجازت کے بغیر تجارت کی مجاز نہیں ۔ یہ حکم اس عام قانون کے خلاف ہے جس پر ان ملکوں میں عمل درآمد ہوتا ہے۔

حکومت لبنان نے جدید قانون فوجداری جاری کرنے کا بھی ارادہ کیا ہے ؛ چناں چہ اس نے عدالت اپیل کے بڑے بڑے ججوں کی ایک کمیٹی کو قانون مرتب کرنے کا حکم دیا[3] ۔

۱۔ جو بحکم سرکار نمبر ۱۹ ۲ ، بتاریخ ۱۸۔ دسمبر ۱۹۲۹ع تالیف کی گئیں ۔

۲۔ بروے آرڈیننس نمبر ۳۴۰ مورخہ ۲۴ ۔ دسمبر ، ۱۹۴۳ع ۔

۳۔ مرتبہ جناب فواد عمون ، وفیق القصار ، فیلب بولس بروے فیصلہ وزیر اعظم و وزیر عدل نمبر ۹۲۱ ، مجریہ ۲۲ مئی ۱۹۳۹ع ۔

کمیٹی نے کام شروع کر دیا اور اسے مکمل کر کے اس جدید قانون کا مسودہ پیش کر دیا ۔ اس کا ترجمہ کرانے کے بعد حکومت نے بذریعہ آرڈیننس[1] اسے منظور کر لیا اور سرکاری اخبار میں بتاریخ ۲۷ - اکتوبر ، ۱۹۴۳ع اسے مشتہر کیا کہ وہ یکم اکتوبر ۱۹۴۴ع سے نافذ ہوگا ۔ یہ قانون لبنان کے واضعان قانون اور ججوں کی پختہ کاری کی دلیل ہے اور اس بات کا بھی بین ثبوت ہے کہ اہل لبنان بحیثیت قانون سازی اور بلحاظ عام حالات کے آزادی کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں ۔

مزید برآں قانون فوجداری کو لبنان کے قوانین سابقہ کے برعکس جرح و تنقید کے لیے مجلس قانون سازی میں پیش نہیں کیا گیا اس لیے ہم قدرتی طور پر اس قانون میں موضوع اور لسانی اور اصطلاحات کی کچھ فروگزاشتیں پاتے ہیں ۔

لبنان کے جدید قوانین میں سے چند اہم قوانین یہ ہیں : قانون عقوبات عسکری ، قانون عمل ، قانون تجارت بحری ، قانون عدالت ، قانون جنگلات اور قانون فوج ۔

مختصر یہ کہ لبنان کے قوانین جدیدہ یورپ کے بہترین قوانین سے ماخوذ ہیں اور ان جدید آراء اور قانونی نکتہ سنجیوں سے مالا مال ہیں جو فرانس ، جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین میں پائی جاتی ہیں ۔

آخر میں ہم عدالت ہائے جدیدہ شرعیہ کے اس قانون نظم و نسق کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جو بروے آرڈیننس نمبر ۲۴۱ ، مورخہ ۴ نومبر ، ۱۹۴۲ع جاری ہوا جس کے ذریعے ان سنی اور جعفری عدالت ہائے مذہبی کی

۱- نمبر ۳۴۰ ، مورخہ یکم اپریل ، ۱۹۴۳ع -

قرار واقعی تنظیم ہو گئی جو شخصی معاملات کی نگران ہیں ۔
پس اس قانون کی رو سے ہائی کورٹ منسوخ کر دی گئی اور
اس کی بجائے شرعی عدالت اپیل قائم ہوئی جس میں شرعی
قاضی ہیں اور ان کے ساتھ عدالت کا ایک جج بھی رہتا ہے
جس کا کام یہ ہے کہ عام دعووں کو عدالت شرعی تک
پہنچائے ۔ سنی عدالتوں کا دستورالعمل حکومت عثمانی کا فیملی
قانون اور مذہب امام ابو حنیفہ کی قابل ترجیح آراء ہے ۔
جعفری عدالتوں میں مذہب اور خاندانی قانون کے اس حصے
پر عمل درآمد ہوتا ہے جو مذہب جعفری سے موافقت
رکھتا ہے (دفعہ ۱۱۱ ۔)

اس کے علاوہ حکومت لبنان نے اپنی سیاسی آزادی کے
بعد یا تو بہت سے خاص قوانین جاری کیے یا قوانین سابقہ میں
ترمیم کی تاکہ قومی رجحانات کے تقاضوں اور آزادی سے
پیدا شدہ صورت حالات کے ساتھ ہم‌آہنگی پیدا کی جا سکے ۔

سوریا

سوریا ، یعنی شام کا ملک بھی اپنے ہمسائے اور بھائی
لبنان کی طرح ویسے ہی تاریخی ادوار میں سے گزرا ہے ۔ پہلی
جنگ عظیم سے پہلے وہ دولت عثمانیہ کا ایک حصہ تھا ،
جنگ ختم ہونے پر وہ اس سے علیحدہ کر دیا گیا اور اسے
فرانسیسی انتداب کے تحت رکھ دیا گیا ۔ اس دور انتداب میں
فرانسیسیوں اور وطن پرستوں کے درمیان برابر کشمکش جاری
رہی ۔ ۱۹۳۰ع میں اہل فرانس نے ایک دستور جاری کیا
مگر اسے کئی بار معلق کر دیا ۔ اس دستور کے مطابق ملک
کی حکومت جمہوری پارلیمنٹ قرار پائی ۔

پھر دوسری جنگ عظیم ہوئی اور برطانیہ اور فرانس کی فوجیں ۱۹۴۱ء میں سوریا میں داخل ہو گئیں اور اسی سال جنرل کاترو نے انتداب کے خاتمے کا اعلان کر دیا ۔ پھر ۱۹۴۳ء میں دستور دوبارہ جاری ہوا اور اس کی دفعہ ۱۱۶ کے مطابق سوریا کی پارلیمنٹ میں قرار پایا کہ اہل سوریا کی عدم موافقت کی وجہ سے فرانسیسی انتداب نافذ نہیں ہو سکتا ۔ آخرکار ۱۹۴۶ء میں تمام غیر ملکی فوجیں سوریا سے نکل گئیں اور تمام مخلوط عدالتیں منسوخ کر دی گئیں ۔

۱۹۴۹ء کے دوران میں فلسطین کے حوادث کے بعد سوریا کی فوجوں نے حسنی الزعیم اور سامی حناوی کے ذریعے سے حکومت کا تختہ دو مرتبہ الٹ دیا ۔ پھر اسی سال ادیب شیشکلی نے تیسری مرتبہ انقلاب برپا کیا اور دستوری حکومت کو از سر نو قائم کیا ۔ پھر ایک خاص تاسیسی جمعیت نے سوریا کے لیے ایک جدید دستور وضع کیا جس کی بتاریخ ۵ ستمبر ۱۹۵۰ء توثیق ہوئی ۔ اس دستور کی رو سے ملک کا نظام حکومت جمہوری پارلیمنٹ ٹھہرا اور شخصی آزادی ، بنیادی حقوق اور جمہوری اصول وضاحت سے بیان ہوئے ۔ اس دستور نے یہ امر بھی واضح کیا کہ سلطنت کے رئیس کا دین اسلام ہوگا اور شریعت اسلامی قانون سازی کا اولین سرچشمہ ہوگی ۔

سوریا کی جمہوریت میں آج کل تقریباً پینتیس لاکھ لوگ بستے ہیں جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور ذاتی معاملات میں حنفی مذہب کی پیروی کرتے ہیں ۔

سول قانون کے لحاظ سے سوریا بھی لبنان کی طرح عثمانی قانون اور 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' کے تابع تھا لیکن لبنان کے

برعکس یہاں عہد انتداب میں بھی یہ قوانین جاری رہے سوائے قانون ملکیہ کے جسے فرانس نے ۱۹۳۰ع میں صادر کیا اور سوریا اور لبنان میں نافذ کیا ۔

قانون سازی کی تحریک آزادی کے زمانے ھی میں شروع ہوئی ؛ چناں چہ سب سے پہلا قانون جو بتاریخ ۱۰- جون ۱۹۴۸ع جاری ہوا ، قانون شہادت تھا ۔

اس سیاسی انقلاب کے ساتھ ساتھ جو ۱۹۴۹ع میں حسنی الزعیم کے زمانے میں برپا ہوا ، ایک تشریعی انقلاب بھی پیدا ہوا ۔ چناں چہ وزیر عدالت آستاد اسعد کورانی کی صدارت میں ایک کمیٹی بنائی گئی اور تین بڑے اہم قوانین صادر ہوئے : قانون مدنی ، قانون تجارت اور قانون تعزیرات ۔ یہ تمام جزوی ترمیم کے ساتھ مصری ، لبنانی اور عراقی قوانین سے منقول ہیں ، ان کے متعلق چند الفاظ بے محل نہ ہوں گے ۔

قانون مدنی میں جو ۱۹۴۹ع میں جاری ہوا ، ۱۱۳۰ دفعات ہیں اور اس کا اکثر حصہ مصر کے سول قانون سے ماخوذ ہے اور کچھ حصہ لبنان کے قانون سے منقول ہے ۔ پھر اسی سال قانون تعزیرات اور قانون تجارت صادر ہوئے ۔ قانون تجارت ۷۷۳ دفعات پر مشتمل ہے اور تجارتی اسناد کے بارے میں وہ اس ضابطے سے ماخوذ ہے جسے عرب لیگ کی قانونی کمیٹی نے بنایا ہے ۔ اور جہاں تک باقی مسائل کا تعلق ہے وہ لبنان ، عراق اور مصر کے تجارتی قوانین سے ماخوذ ہیں ۔ برعکس لبنانی قانون کے اس میں لمیٹڈ کمپنیاں بنانے کی اجازت دی گئی ہے ۔

سوریا کا قانون تعزیرات ۷۵۶ دفعات پر مشتمل ہے اور اس کے اصول اور اکثر دفعات لبنانی قانون سے ماخوذ ہیں ۔

فصل دهم

قوانینِ یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

رومی قانون (رومن لا)

چوں کہ مشرق ممالک کے قوانین جدیدہ قوانین یورپ کا عکس ھیں اس لیے ھم ان قوانین کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالنا مفید سمجھتے ھیں - چناں چہ ھم قدیم رومی قانون سے ابتدا کرتے ھیں جو یورپ کے تمام قوانین کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے -

چناں چہ ھم آٹھویں صدی قبل مسیح کی طرف لوٹتے ھیں خصوصاً ان ایام کی طرف جب رومی حکومت کے پایۂ تخت شہر رومہ (ابدی شہر) کی بنیاد پڑی - رومی حکومت وہ حکومت تھی جس کی سیاسی اور ثقافتی فتوحات کو یہاں تک وسعت حاصل ہوئی کہ اس کی عظمت و جبروت کے آثار مغرب کی معاشرت میں چودہ صدی تک موجود رہے اور اس پر چھٹی صدی عیسوی میں یوستینانوس کی وفات کے بعد زوال آیا -

ابتدائی دور میں اہل رومہ کا قانون رسم و رواج پر موقوف تھا لیکن قوانین مرتب کرنے کا خیال ان میں قدیم زمانے سے موجود تھا - چناں چہ انھوں نے پانچویں صدی

قبل مسیح کے وسط میں وہ قانون جمع کیا جو بارہ تختیوں[1] پر لکھا ہوا تھا اور درحقیقت اہل رومہ کا قومی قانون انھیں نقوش کے برگ و بار ہیں جو تانبے کی تختیوں پر کندہ تھے۔

اس کے بعد رومی قانون سازی کے مصادر میں اضافہ ہوتا رہا، بعض بلا واسطہ اور بعض بالواسطہ۔ پہلی قسم کے قوانین ان طاقتوں کے ذریعے معرض وجود میں آئے جو تاریخِ رومہ کے مختلف ادوار میں بر سر اقتدار آتی رہیں جیسے بادشاہوں کے قوانین، دارالامراء کے قوانین اور عوام کی مختلف جماعتوں کے وضع کردہ قوانین اور دساتیر یا فرامین شاہی۔[2] دوسری قسم کے یا بالواسطہ قوانین وہ کہلاتے ہیں جو ججوں کے فیصلوں اور ان کے منشوروں کا نتیجہ ہیں اور یا وہ علمائے قانون[3] مثلاً پاپنیانوس، اولپیانوس (سوریا کے رہنے والے) غایوس، پولس اور مودستینوس وغیرہم کے فتاویٰ[4] ہیں۔

رومی قوم کا چھوڑا ہوا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ قوانین کے چھ مجموعے[5] ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے

۱- Doudecim Tabulae یعنی بارہ الواح۔

۲- Leges regiae, Senatusconsulta, Leges, Plebiscita, Constitutions.

۳- Edicta Magistratuum et Responsa Prudentium.

۴- Papinianus, Ulpianus, Gaius, Paulus et Modestinus.

۵- Codex, Digesta, (Pandectae), Institutes, Quinquaginta decisiones, Codex repertitae Praelectionis. Novellae Constitutions.

شروع میں شہنشاہ یوستینانوس کے حکم سے مرتب کیے گئے اور جو ان کی شریعت کے تمام ماخذوں سے حاصل کیے گئے۔ مثلاً قوانین، فیصلے اور فتاویٰ جو 'مجموعۂ قوانین مدنی'[1] کے نام سے مشہور ہیں۔

جب رومی سلطنت کمزور ہوگئی تو رومی قانون کے بعض احکام ان حملہ آوروں کے ساتھ گھل مل گئے اور ان کی رسومات قدیمہ کے ساتھ خلط ملط ہوگئے جنھوں نے یورپ کو تاخت و تاراج کیا تھا۔ پھر رومی قانون بالکل نظر انداز ہو گیا اور اس کے مطالعے کی تجدید اس وقت ہوئی جب قرون وسطیٰ میں علمی ترقی کا دوبارہ دور آیا۔

یورپ کے اکثر قوانین جدیدہ عام طور پر رومی قانون سے متأثر ہیں اور اسی پر ان کی بنیاد رکھی گئی ہے، سوائے ان تبدیلیوں کے جو قومی انقلاب اور امتداد زمانہ اور خاص حالات کے تقاضے سے پیدا ہوئیں۔ اور شاید سب سے زیادہ قیمتی ورثہ جو اہل یورپ کو اپنے اسلاف اہل رومہ سے ملا، اقتصادیات اور معاشیات کے یہی قوانین اور ضابطے ہیں جنھیں ہم رومی حکومت کے آخری دور میں ان اصولوں سے قریب تر پاتے ہیں جن پر اکثر قوانین جدیدہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

ہمارا آخری ریمارک یہ ہے کہ اہل رومہ کا قانون بارہ تختیوں والے قانون کے وقت سے لے کر اور تمام قوانین جدیدہ

۱۔ Corpus Juris Civilis. اس معاملے میں کتاب 'القانون الرومانی' تالیف جیرار دیکھیے (مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۴ع، صفحہ ۱ تا ۹۶) و کتاب Antiquite romaine et moyen age. تالیف Seignobos. (مطبوعہ پیرس، ۱۹۱۹ع)

انسانوں کے وضع کردہ معاشرتی قوانین ہیں جو حکومت نے نافذ کیے۔ ان کا مذہبی احکام سے کوئی تعلق نہیں، برخلاف شریعت اسلامی کے[1] (کہ اس کے قوانین خدا کے بنائے ہوئے ہیں۔)

نپولین کا قانون

قرون وسطیٰ کے آخری دور میں فرانس طوائف الملوکی اور بد امنی کا شکار ہو رہا تھا جو اس وقت یورپ پر مسلط تھی اور فرانس کے صوبے نظام اقتصادی اور رسومات و روایات قومی کے لحاظ سے ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے اور قانونی حیثیت سے بھی ملک کا شیرازہ منتشر ہو رہا تھا۔ سارا ملک دو بڑے حصوں میں منقسم تھا: ایک شمالی حصہ جس کا نام 'رواجی[2] قانون کا ملک' تھا اور دوسرا جنوبی حصہ جو 'منضبط قانون[3] کا ملک' کہلاتا تھا کیوں کہ وہ رومی قوانین کا پابند تھا۔

جب فرانس کی مرکزی حکومت طاقت ور ہوگئی اور ملک کے امور داخلہ کی تنظیم مکمل ہو گئی تو اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ منتشر آئین و قوانین کی شیرازہ بندی کی جائے۔ اس مشقت طلب کام کو نپولین نے اپنے ہاتھ میں لیا۔ چناں چہ اس نے اس مقصد کے لیے اپنی زیر نگرانی ایک کمیٹی بنائی۔ اس کمیٹی نے قانون نپولین یا فرانس کا قانون دیوانی کے نام سے ایک قانون مرتب کیا جو ۱۸۰۴ء میں مشتہر کیا گیا۔ یہ جدید یورپ میں سب سے پہلی سرکاری اور ہمہ گیر قانون سازی تھی اور قانون کے دور جدید کا

۱۔ اس کے بعد ہم عنقریب دیکھیں گے کہ شریعت اسلامی کا قانون رومانی سے کہاں تک تعلق ہے۔

۲۔ Pays de droit coutumier.

۳۔ Pays de droit ecrit

افتتاح اسی سے ہوا ۔[1]

نپولین کا قانون آج تک مملکت فرانس کا دستورالعمل چلا آتا ہے سوائے ان چند ترمیمات کے جو معاشرۂ انسانی کی تبدیلیوں اور عصر جدید کی ضروریات کے پیش نظر اس میں کی گئی ہیں ۔ نپولین کے قانون میں ۲۲۸۱ دفعات ہیں اور وہ تطبیق قوانین اور ان کی مشتہری سے متعلق ایک مقدمے اور تین ابواب پر مشتمل ہے ۔ پہلے باب میں افراد انسانی سے بحث کی گئی ہے ، دوسرے میں امور مالی اور حقوق شخصی سے اور تیسرے میں اسباب ملکیت سے بحث کی گئی ہے جیسے وراثت ، ہبہ ، وصیت ، اجمالی عہد و مواثیق ، خاص معاہدات ، اجازت نامے ، رہن ، بیمہ اور بیع بالوفاء ۔

اس کے بعد قانون اساسی عدالت ہائے دیوانی و قانون تجارت ۱۸۰۷ع میں ، قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری ۱۸۰۸ع میں وضع کیے گئے ۔ ان میں بار بار ترمیم اور تبدیلی ہوئی خصوصاً موجودہ صدی میں اور دوسری جنگ عظیم کے دوران میں ۔

اکثر یورپ کی حکومتوں نے اپنے اپنے قوانین مرتب کرنے میں فرانسیسی قوانین کا خصوصاً فرانس کے قانون دیوانی کا اتباع کیا ہے ۔ بعض تو پورے کے پورے اسی سے منقول ہیں جیسے بلجیم کا قانون ، بعض حسب ضرورت کچھ ترمیم کے ساتھ جیسے جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کا قانون ۔

۱- ' فرانسیسی قانون سازی کی تاریخ ' تصنیف بلانیول مذکور (جلد ۱ ، نمبر ۳۴-۱۴۳) اور Cours elementaire، 'Esmein تالیف اسمان d' histoire du droit Francais مطبوعہ پیرس ۱۹۲۱ع ۔

سوئٹزرلینڈ اور جرمنی

سوئٹزرلینڈ اور جرمنی کے قوانین بیشتر قانون نپولین سے ماخوذ ہیں ، اس کے باوجود ان ملکوں کے قوانین میں اسلوب اور مفہوم کے لحاظ سے ملکی خصوصیات کے آثار پائے جاتے ہیں ۔ ان کی ترتیب و تدوین میں زیادہ حصہ پروفیسروں کا ہے ، اسی وجہ سے ان میں ایک علمی رنگ پایا جاتا ہے اور وہ یورپ کے دیگر قوانین میں ممتاز ہیں اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ شمار ہوتے ہیں ۔

۱۸۸۱ع میں سوئٹزرلینڈ کا 'قانون میثاق متحدہ'[1] ، جاری ہوا اور اس کے نفاذ کی ابتداء ۱۸۸۳ع کے اوائل میں ہوئی ۔ اس کے بعد سوئٹزرلینڈ کے لیے قانون دیوانی وضع کرنے کا کام جناب اوئے گن ہوبر (Eugen Huber) پروفیسر برلن یونیورسٹی کے سپرد کیا گیا ۔ چناں چہ انھوں نے قانون وضع کیا جسے ایوان اعلٰی نے ۱۹۰۷ع میں منظور کیا اور وہ اوائل ۱۹۱۲ع میں نفاذ پذیر ہوا ۔ یہ قانون عملی اور علمی ہر دو حیثیت سے قوانین جدیدہ میں سب سے بہتر ثابت ہوا ۔ یہی دونوں کمال پاشا کی حکومت نے بھی ۱۹۲۶ع میں اختیار کیے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

جرمنی میں قیصر کا قانون مدنی[2] ۱۸۹۶ع میں صادر ہوا اور وہ سب سے پہلے اوائل ۱۹۰۰ع میں نافذ ہوا ۔ اس میں ۲۳۸۵ دفعات ہیں جو پانچ ابواب میں منقسم ہیں ۔ اس میں مسائل عہد و مواثیق ، شخصی حقوق ، حقوق خاندان اور

۱- Code Federal des obligations

۲- Burgerliches Gesetzbuch.

مسائل وراثت سے بحث کی گئی ہے ۔

جرمنی میں نازی پارٹی[1] کے بر سر اقتدار آجانے کے بعد ۱۹۲۵ء میں حکومت نے اس غرض سے مجلس قانون ساز بنائی کہ وہ قانونی ترمیموں کی ضروری تجاویز پیش کرے تا کہ جرمنی کا قانون اپنی اصل و فرع کے لحاظ سے نازی پارٹی کے اصول اساسی کے مطابق چلایا جائے[2] اور اس میں شک نہیں کہ یہ قانونی تحریک دوسری جنگ عظیم کے بعد نازی جرمنی کے ختم ہونے کے ساتھ ھی ختم ھو گئی ۔

برطانیہ و امریکہ

آنیسویں صدی میں قانون سازی کی عام تحریک میں برطانیہ اور ریاست ھائے متحدۂ امریکہ شامل نہیں ہوئے بلکہ وہ اس تحریک سے دور رہے اور انھوں نے اپنے اس قانون کو برقرار رکھا جو رسومات اور روایات قومی پر مبنی ہے اور 'عرف عام' (Common Law) کے نام سے مشہور ہے ۔

اسی وجہ سے بعض غیر ملکی مبصرین نے خیال کیا ہے کہ چوں کہ 'عرف عام' (کامن لا) کا مفہوم متعین نہیں ، لہٰذا امریکی یا برطانوی جج اپنی مرضی کے مطابق جو فیصلہ چاہے کر سکتا ہے ۔ لیکن یہ خیال غلط ہے کیوں کہ اگرچہ

۱- Nazionalsozialist یا مختصراً نازی یا ناتسی Nazi ۔

۲- مجلس نے کتاب ۔ Die Lehre von den Leistungsstorungen مرتب کی (مطبع توبنغن ، ۱۹۳۶ء) نیز دیکھیے باب مانکیفتز Mankiewicz بعنوان Le National Socialism allemand (مطبوعہ پیرس ۱۹۳۸ء ۔)

ان ملکوں میں ایک ایسا مجموعۂ قوانین غیر موجود ہے جس کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہو تاہم ان کے ججوں پر سابقہ فیصلوں یا 'نظیروں' (Precedents) کی پابندی لازم ہے - اسی طرح چھوٹی عدالتوں کے لیے بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابندی ضروری اور بڑی عدالتوں کے لیے اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے - چناں چہ یہ نظیریں فیصلے کے لیے اصول اساسی کی حیثیت رکھتی ہیں ، جنھیں جج آسانی سے تبدیل نہیں کر سکتے - بس یہی نظیریں ججوں کے فیصلوں کے دائرۂ اختیار کو محدود کر دیتی ہیں -

بلیک سٹون (Blackstone) اور اٹھارھویں صدی کے دیگر مصنفوں نے اس اصول کو انگلستان میں بے نقاب کر دیا تھا - چناں چہ ان متعدد ضابطوں کے بعد جو دارالامرا نے انگریزی قانون کے مرجع اعلیٰ کی حیثیت سے جاری کیے تھے ، وہی اصول وہاں انیسویں صدی میں واجب العمل دستور قرار پایا[1] -

در حقیقت انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں انگریزوں کے 'کامن لا' کے اکثر ضابطوں پر عمل درآمد ہوتا رہا اور یہی 'کامن لا' نظائر کے ساتھ شیر و شکر ہو کر عدالتی فیصلوں کے لیے ایک مجموعۂ قوانین بن گیا - اس طرح قانون عرف (کامنِ لا) نے ایک خاص صورت اختیار کر لی اور وہ

۱- خصوصاً وہ ضابطہ جو ۱۸۶۱ء میں بیمش ضد بیمش (Beamish v. Beamish) ۱۸۶۳۹ ، H.L.C. ۲۷۴ کے فیصلے میں جاری ہوا - کتاب بولوگ A First Book of Jurisprudence, مطبوعہ لنڈن ۱۸۱۸ء صفحہ ۳۳۴ اور اس سے آگے -

عدالتی قانون (Case Law) میں تبدیل ہو گیا۔

اس کے ساتھ ساتھ انگریزوں کے پاس ان کی تاریخ قانون سازی کے آغاز سے بعض ایسے قوانین (Statutes) بھی تھے جو حکومت کے وضع کردہ تھے، مگر وہ تھوڑے سے خاص قوانین تھے جو متناقض اور منتشر شکل میں تھے۔ ان کا ایک حصہ اٹھارھویں صدی میں جمع کیا گیا خصوصاً ۱۸۶۱ع کے اوائل میں[1]۔

اسی طرح انگلستان میں فوجداری اور تجارت کے چھ ضابطے بھی بنائے گئے جیسے قانون اجازت نامہ ھائے تجارتی، ۱۸۸۲ع میں، قانون کمپنی، ۱۸۹۰ع میں، قانون بیع، ۱۸۹۳ع میں، قانون بحری بیمہ، ۱۹۰۶ع میں، قانون سرقہ ۱۹۱۶ع میں۔ اور ایسے دیگر قوانین ان ملکوں کے لیے وضع کیے گئے جو برطانیہ کے ماتحت ھیں جیسے قوانین ھند جن کا ذکر ھم ابھی کر چکے ھیں۔

اگر ھم تدوین قوانین کے فوائد سے بحث کریں یا اس بحث و مباحثے کا ذکر کریں جو اس سلسلے[2] میں ھوا تو مضمون طویل ھو جائے گا اس لیے ھم صرف اشارۃً یہ بتائیں گے کہ چند انگریز انگلستان میں اٹھے اور انھوں نے مطالبہ کیا کہ قوانین کی تدوین سرکاری طور پر کی جائے جیسا کہ ھم ویسٹ بری،[3] کی قرارداد ۱۸۷۰ع میں دیکھتے ھیں۔ لیکن ان کی

۱- Statute Law Revision Acts.

۲- اس موضوع کے لیے اوستن کی کتاب دیکھو (صفحہ ۳۳۱ اور اس کے بعد) اور کتاب سالموند (صفحہ ۱۷۶ اور اس کے بعد۔)

۳- Westbury's Digest.

سعی مشکور نہ ہوئی ۔

ان کی ناکامی کے اسباب میں سے ایک سبب تو انگریزوں کا اپنی روایات قومی کو برقرار رکھنے کا وہ جذبہ تھا جس میں وہ مشہور ہیں ۔ دوسرے یہ کہ حکومت برطانیہ کی آبادی میں سیاسی پارٹیاں اور مذہبی فرقے بکثرت ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قوانین اور رسم و رواج کی مختلف راہیں پیدا ہوگئیں ۔

اختلافات مذکورہ کے ثبوت کے لیے یہ مثالیں ملاحظہ کیجیے کہ سکاٹ لینڈ کا قانون انگلستان کے قانون کے برخلاف رومی قانون سے زیادہ متأثر ہے ۔ جنوبی افریقہ کی نوآبادی کا قانون ہالینڈ کے قانون کے تابع ہے ، اور مملکت کینیڈا کا صوبہ کوبیک اور جزیرۂ موریس قانونِ نپولین کے پابند ہیں ۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا دستور العمل شخصی معاملات میں اسلامی قانون ہے ۔ یہی حال امریکہ کا ہے ؛ کیوں کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ہر ریاست کا قانون دوسری ریاست کے قانون سے مختلف ہے ۔ مگر انگریزوں کا 'کامن لا' ان سب پر غالب ہے ، سوائے بعض ریاستوں کے جن میں قانون کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہے جیسے ریاست لوزیانا کہ وہاں کے قانون میں زیادہ حصہ فرانسیسی قانون کا ہے اور بعض دیگر ریاستیں کہ ان کا ضابطۂ قوانین عرفی قانون (کامن لا) سے مختلف[1] ہے ۔

مختصر یہ کہ امریکہ کا قانون انگریزی دیگر قوانین یورپ کی طرح رومی قانون سے متأثر نہیں ہوا البتہ قرون وسطیٰ میں

۱۔ Consolidations.

قانون کلیسا کی بدولت اور بریکٹن اور لٹلیٹن[1] وغیرہ جیسے بعض مؤلفین قانون کے ذریعے امریکی قانون میں رومی قانون کا تھوڑا سا عنصر شامل ہو گیا ہے ۔

۱۔ Bracton, Littleton.

باب سوم

قوانینِ اسلامی کے ماخذ

فصل اول

دلائلِ شرعیه

تمہید

اسلامی قانون سازی کا پہلا ماخذ قرآن کریم ہے اور اس پر مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ سنی اور شیعی متفق ہیں ، البتہ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف ہے ۔

قرآن کریم کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا مآخذ حدیث شریف اور سنت نبوی ہے ۔ اور حدیث دراصل قرآن ہی کا تتمہ اور اس کی تفسیر ہے ۔ مذاہب اسلامی کا اختلاف حدیث کے بارے میں اس کی تحقیق کے طریقوں اور شرائط قبول کے لحاظ سے ہے ۔

اسلامی قانون سازی کے دو اور مآخذ اجماع و قیاس بھی دراصل قرآن و حدیث ہی کی شاخیں ہیں ۔ یہ دونوں اصول جمہور فقہا کے نزدیک تو قابل قبول ہیں لیکن بعض فقہا انہیں تسلیم نہیں کرتے اور اگر کرتے ہیں تو بہت حزم و احتیاط کے ساتھ ۔

ان چار مشہور دلائل شرعیہ کے علاوہ بعض مذاہب میں دوسری دلیلیں بھی ہیں جیسے حنفیوں کے نزدیک استحسان اور مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ وغیرہ ۔ ہم

ان سب کو اپنے اپنے مقام پر بیان کریں گے ۔

فقہا نے ان تمام دلائل شرعیہ اور ماخذوں سے ایک خاص علم میں بحث کی ہے جسے علم اصول کہتے ہیں ۔ یہ وہ علم ہے جس میں مسائل شرعیہ کے دلائل اور ان سے استنباط احکام کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے ۔

علمائے اصول

دولت عباسیہ کے اوائل میں علم اصول نے بہت ترقی کی ۔ سب سے پہلے امام شافعی نے اپنے مشہور رسالے میں ، جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں ، اس موضوع پر علمی طریق سے بحث کی ۔

امام شافعی کے بعد مشہور علما حسب ذیل ہیں : ابو حامد غزالی مصنف 'مستصفی[۱]' ، ابو عبداللہ محمد بن عمر فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) ، مصنف کتاب 'المحصول فی‌الاصول' ، سیف‌الدین آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) ، مصنف کتاب 'الاحکام فی اصول الاحکام' ، قاضی عبداللہ عمر بیضاوی (متوفی ۶۸۵ھ) مؤلف کتاب 'منہاج‌الوصول الیٰ علم الاصول[۲]' 'جمال‌الدین اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ) ، مؤلف کتاب 'نہایۃ‌السول فی شرح منہاج الاصول' ، تاج‌الدین سبکی ، مؤلف کتاب 'جمع الجوامع' ، انھوں نے کتاب 'الابہاج شرح منہاج' کی

۱۔ اس کا ذکر گزشتہ باب کی فصل چہارم میں گزر چکا ہے ۔

۲۔ وہ ارموی کی کتاب 'الحاصل' کا مختصر ہے اور 'الحاصل' امام رازی کی کتاب 'المحصول' کا مختصر ہے ۔

تکمیل کی جسے ان کے والد تقی الدین[۱] نے شروع کیا تھا ۔

حنفی علمائے اصول مندرجہ ذیل مشہور ہیں : بزدوی[۲] مصنف 'کتاب الاصول' جس کی نسفی نے 'المنار' میں شرح لکھی ہے اور اس شرح کی شرح ابن ملک نے کتاب 'منارالانوار' میں کی ہے اور اسی شرح کی شرح ابن عینی نے بھی کی ہے ۔ حنفی علمائے اصول میں ذیل کے علما نے بھی شہرت حاصل کی ہے : صدرالشریعت عبیداللہ بن مسعود (متوفی ۷۴۷ھ) ، مصنف 'تنقیح الاصول'[۳] ، کمال الدین محمد بن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) ، مصنف 'کتاب التحریر[۴]' اور محب اللہ بن عبدالشکور بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ) ، مصنف کتاب 'مسلم الثبوت'۔ آخرالذکر دولوں کتابیں حنفی اور شافعی دونوں مذہب کے مطابق ہیں ۔

مالکی علمائے اصول میں یہ مشہور ہیں : جمال الدین عثمان بن حاجب (متوفی ۶۴۶ھ) مؤلف 'منتہی السؤل والامل' ، خلاصہ 'کتاب الاحکام' تالیف آمدی اور ابو اسحاق ابراهیم شاطبی غرناطی (متوفی ۷۹۰ھ) مؤلف مشہور کتاب 'الموافقات'

۱۔ ان دونوں کا ذکر گزشتہ باب کی فصل چہارم میں گزرا ۔ جلال الدین محلی نے 'جمع الجوامع' کی شرح لکھی ہے اور بنانی نے اس شرح پر حاشیہ لکھا ہے ۔

۲۔ ان کا ذکر گزشتہ باب کی فصل دوم میں گزر چکا ہے ۔

۳۔ پہلے گزر چکا ہے کہ یہ صاحب کتاب 'النقایہ مختصرالوقایہ' کے مؤلف ہیں ۔

۴۔ ان کا ذکر بھی ضمناً گزر چکا کہ یہ 'بدایہ' کی شرح 'فتح القدیر' کے مؤلف ہیں ۔

و کتاب 'الاعتصام'[1]۔

حنبلیوں میں ابن تیمیہ اور ابن القیم الجوزیہ مشہور علمائے اصول ہیں اور مذہب اہل ظاہر میں ابن حزم[2] ہیں۔

قرآن و سنت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث

علم اصول میں نسخ کا یہ مطلب ہے کہ کسی آیت یا حدیث کا حکم آیت یا حدیث مابعد سے منسوخ ہو جائے۔ نسخ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو آسانی بہم پہنچائی جائے، قوانین اسلامی کو بتدریج نافذ کیا جائے اور زمانے کے تغیرات کے لحاظ سے مسائل و معاملات میں بقدر ضرورت تبدیلی کی جائے۔ نسخ کے تین طریقے ہیں: ایک یہ کہ ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو۔ دوسرے یہ کہ ایک حدیث دوسری حدیث سے منسوخ ہو۔ اور تیسرے یہ کہ کوئی آیت کسی حدیث سے منسوخ ہو۔ مسئلہ نسخ تفصیل طلب بھی ہے اور اختلافی بھی۔

قرآن کا قرآن سے منسوخ ہونا جمہور فقہا کے نزدیک ثابت ہے اور اس میں سوائے ابو مسلم بحرانہ[3] کے کسی کو اختلاف نہیں۔ نسخ عام طور پر ان تفصیلی معاملات میں پایا جاتا ہے جن کے متعلق احکام مدنی آیات میں نازل ہوئے،

۱۔ ان کے حالات کے لیے دیکھو کتاب 'نیل الابتہاج بتطریز الدیباج' تالیف تنبکتی جو ابن فرحون کی کتاب 'الدیباج' کے حاشیے پر ہے، صفحہ ۶۳۔

۲۔ ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حزم کا ذکر گزشتہ باب میں ہو چکا ہے۔

۳۔ تفسیر امام رازی جلد ۱، صفحہ ۴۳۵۔

برخلاف ان ہمہ گیر اور کلی احکام کے جو مکی آیات میں نازل ہوئے کہ ان میں نسخ بہت کم ہے۔ علامہ سیوطی نے بتایا ہے کہ نسخ تمام قرآن میں صرف بیس جگہ واقع ہوا ہے[۱]۔

حدیث کا حدیث سے منسوخ ہونا بہت سے مسائل میں موجود ہے جیسے حدیث 'کنت نہیتکم عن زیارۃالقبور' الافزوروھا فانھا ترق القلب و تدمع العین و تذکر الآخرۃ ، ولا تقولوا ھجراً'[۲] یعنی میں نے تم کو زیارت قبور سے منع کیا تھا مگر تم ان کی زیارت کرو کیوں کہ اس سے دل نرم ہوتا ہے ، آنکھیں پر نم ہو جاتی ہیں اور آخرت یاد آتی ہے اور وہاں بیہودہ باتیں نہ کرو۔

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن سنتؐ سے منسوخ ہو جائے۔ البتہ اس حدیث کے واجب العمل ہونے میں سب امام متفق ہیں جو قرآن کے موافق ہو یا ایسے حکم کے بارے میں ہو جس کے لیے کوئی نص نہ ہو ، کیوں کہ اس صورت میں حدیث قرآن کے معنی اور اس کے مجمل احکام کی تفسیر سمجھی جائے گی۔ مگر ایسی حدیث کے جائزالعمل ہونے میں علما کا اختلاف ہے جو قرآن کے مخالف ہو[۳]۔

۱۔ 'الاتقان فی علوم القران' جلد ۲ ، صفحہ ۲۲-۲۳ ۔

۲۔ علامہ سیوطی نے اسے 'جامع الصغیر' میں روایت کیا ہے (نمبر ۶۴۳۱) ، منقول از ' مستدرک الحاکم' ۔

۳۔ 'الاحکام' للآمدی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۸۵) ، 'التقریر والتحریر' لابن امیرالحاج شرح 'التحریر' لابن الہمام ، مطبع بولاق (جلد ۳ ، صفحہ ۶۴ ۔)

امام مالک ، اصحاب ابوحنیفہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک[1] حدیث سے آیت قرآنی کا منسوخ ہونا جائز ہے۔ کیوں کہ دونوں وحی الٰہی ہیں لہٰذا یہ نسخ عقلاً جائز ہے اور اس کا عملی ثبوت یہ آیت وصیت ہے 'کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقاً علی المتقین[2]' (یعنی تم میں سے جب کوئی قریب المرگ ہو اور مال و متاع چھوڑے تو اس پر والدین اور عزیزوں کے حق میں اچھی وصیت فرض کی گئی ہے۔ یہ حق ہے پرہیزگاروں پر۔) پس اس آیت کا حکم فقہائے مذکورین کے نزدیک اس حدیث نے منسوخ کر دیا 'لا وصیۃ لوارث'[3] یعنی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔

لیکن امام شافعی اپنے مشہور رسالے میں اور ان کے اکثر شاگرد نیز امام احمد بن حنبل حدیث سے آیت قرآنی کے منسوخ ہونے کو جائز نہیں سمجھتے اور اس کے ثبوت کے لیے مختلف دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں:

۱۔ 'الاحکام لاصول الاحکام' لابن حزم (جلد ۴ ، صفحہ ۱۱۱-۱۱۴۔)

۲۔ سورہ بقرہ (۲) ۱۸۰۔

۳۔ یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے 'ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ ولا وصیۃ لوارث' یعنی خدا نے ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا لہٰذا وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ (ملاحظہ ہو 'صحیح البخاری' بشرح العینی جلد ۱۴ ، صفحہ ۳۷ اور نیل الاوطار از شوکانی۔)

(۱) قرآن اصل ہے اور اس کے الفاظ معجزہ ہیں دراں حالیکہ حدیث قرآن کی فرع ہے اور اس کی طرح معجزہ نہیں۔

(۲) آیت قرآنی : 'قل ما یکون لی ان ابدّلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحیٰ الیّ انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم'[۱] (یعنی اے محمد! آپ کہہ دیجیے کہ میں قرآن کو اپنی خواہش سے نہیں بدل سکتا ؛ میں تو صرف وحی الٰہی کا تابع ہوں۔ اگر میں خدا کی نافرمانی کروں تو قیامت کے عذاب سے ڈرتا ہوں۔) اس آیت کا روئے سخن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے کہ آپ احکام قرآن اپنی مرضی سے نہیں بدل سکتے۔

(۳) آیت قرآنی : 'ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نأت بخیر منہا او مثلہا'[۲] (یعنی خدا فرماتا ہے کہ ہم جس آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا بھلاتے ہیں تو اس کی بجائے اس سے بہتر یا اس جیسی دوسری آیت نازل فرما دیتے ہیں۔)

(۴) حدیث : 'ما جاءکم عنی فاعرضوہ علیٰ کتاب اللہ ، فما وافقہ فانا قلتہ وما خلفہ

۱- سورہ یونس (۱۰) ۱۵ -
۲- سورہ بقرہ (۲) ۱۰۶ -

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر و المیسر و یصدکم عن ذکر اللہ و عن الصلوٰة فھل انتم منتھون[۱]'' (یعنی اے مومنو ! بے شک شراب ، جؤا ، بت اور جوئے کے تیر گناہ اور کار شیطان ہے ، لہٰذا اس سے بچو تاکہ تم فلاح پا سکو ؛ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تم میں عداوت و دشمنی پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے ۔ پس کیا تم باز رہو گے ؟)

قرآن کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر

خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کو ایک کتاب میں اس لیے جمع نہیں فرمایا کہ آپ اُمی (اَن پڑھ) تھے اور لکھنا نہیں جانتے تھے ؛ البتہ آپ کے کاتب آیات کو متفرق اوراق پر لکھتے رہتے تھے اور قاری انہیں حفظ کر لیتے تھے ۔

نبی کریم صلعم کی وفات کے بعد ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حکم سے زید بن ثابت نے قرآن مجید جمع کیا ؛ اس کے بعد عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ۳۰ھ (مطابق ۶۵۰ع) میں وہ ایک قرأت اور ایک کتاب میں جمع کیا گیا اور

۱۔ یہ آیات سورة بقرہ (۲) ۲۱۹ ، سورة نسا (۴) ۴۳ ، سورة مائدہ (۵) ۹۰—۹۱ میں ہیں ۔ میسر کے معنی قمار بازی ، انصاب کے معنی بتوں اور ازلام کے معنی قسمت کے تیروں کے ہیں۔ (تفسیر جلالین) دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۲ ، نمبر ۳۶۷۰) اور کتاب 'الناسخ والمنسوخ' ، تالیف ابو القاسم ابونصر (واحدی کی کتاب اسباب النزول کے حاشیے پر صفحہ ۷۲—۸۲ ۔)

اس کا ایک ایک نسخہ مختلف شہروں میں تقسیم کیا گیا۔[1]

قرآن مجید کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ آنحضرت صلعم کے صحابۂ کرام جو ہمیشہ آپ کے ساتھ رہتے تھے ، وہ قرآن کے مواقع نزول دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ ان میں سے دس مشہور ہیں : چار خلفائے راشدین : حضرت ابوبکر صدیق رضی‌اللہ عنہ ، حضرت عمر بن خطاب رضی‌اللہ عنہ ، حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور علی بن ابی طالب رضی‌اللہ عنہ ؛ ان کے علاوہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ۔ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ ، زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ، ابو موسیٰ اشعری رضی‌اللہ عنہ اور عبداللہ بن زبیر رضی‌اللہ عنہ ۔[2] ان دس حضرات میں سے حضرت علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن عباس جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار تھے اور عبداللہ بن مسعود خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور زیادہ مشہور ہیں ۔

عہد عباسیہ کے اوائل میں علم تفسیر وجود میں آیا اور بہت سی تفاسیر لکھی گئیں جن میں مشہور یہ ہیں : 'تفسیر الکبیر' المسمیٰ 'جامع البیان فی تفسیر القرآن'

۱۔ دیکھو قرآن کی مکی اور مدنی سورتوں کی ترتیب مختلف صحیفوں میں ، کتاب 'تاریخ القرآن' میں ، تالیف ابو عبداللہ زنجانی (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۵ء ، صفحہ ۱۷–۵۷) اور 'تاریخ القرآن' ، تالیف نولدکہ (Noldeke Geschte des Qorans.) مطبوعہ غوتنغن ۱۸۶۰ء ، صفحہ ۴۵ اور اس کے بعد ۔

۲۔ 'الاتقان فی علوم القرآن' ، تالیف سیوطی جلد ۲ ، صفحہ ۱۸۷ ۔

تالیف امام طبری[1] ، تیس جزوں میں ، 'تفسیر کشاف' تالیف قاسم محمود بن عمر خوارزمی زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) چار جزوں میں ، 'مفاتیح الغیب' جو 'تفسیر کبیر' کے نام سے مشہور ہے ، تصنیف فخرالدین رازی ، آٹھ جزوں میں ، 'تفسیر بیضاوی' 'تفسیر جلالین' تصنیف جلال الدین محلی[2] و جلال الدین سیوطی۔ ان تفاسیر کے علاوہ اور کئی تفاسیر بھی ہیں ۔ اہل شیعہ کی تفاسیر میں 'مجمع البیان' اور 'جامع الجوامع' ، تصنیف ابو علی فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸ھ[3]) مشہور تفسیریں ہیں ۔

قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ

قرآن کریم (بلسان عربی مبین) فصیح عربی زبان میں نازل کیا گیا 'انا انزلناہ قرآناً عربیاً لعلکم تعلمون[4]' (یعنی ہم نے عربی قرآن نازل کیا تاکہ تم سمجھو ۔) دوسری زبانوں میں قرآن کریم کا ترجمہ کرنے یا اس کے معانی کی وضاحت کرنے میں بڑے بڑے مباحثے ہوئے ہیں ۔ ابھی

۱۔ وہ مردہ مذاہب میں سے ایک مذہب کے بانی ہیں جیسا کہ اوپر گزرا ۔

۲۔ دیکھو وہ کتابیں جو قرآن اور اس کی تفسیر کے موضوع پر لکھی گئی ہیں ۔ 'فہرست' ابن ندیم میں صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد ۔

۳۔ کتاب 'احسن الودیعہ فی تراجم مشاہیر الشیعہ' ، تالیف محمد مہدی کاظمی ، مطبوعہ بغداد ۱۳۴۸ھ ، جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۴ ۔

۴۔ سورۃ الشعراء (۲۶) ۱۹۵ و سورۃ یوسف (۱۲) ۲ ۔

حال ہی میں مصر میں وزارت مصریہ کی اس قرارداد پر ۱۹۳۶ء میں بڑا زبردست ہنگامہ برپا ہوا تھا کہ ''قرآن مجید کا سرکاری طور پر غیر زبانوں میں ترجمہ کیا جائے اور یہ کام جامع ازہر کے شیوخ وزارۃ المعارف کی مدد سے سر انجام دیں۔'' قرارداد کا مقصد یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی کی اشاعت کی جائے اور ان ضرر رساں اثرات کا قلع قمع کیا جائے جو غلط ترجموں کے سبب سے پیدا ہو گئے ہیں۔[1]

یہ قرارداد فضیلت مآب شیخ الجامع الازہر نے پیش کی تھی اور بڑے بڑے مفتیان شرع اور لاء کالج کے پروفیسروں کے فتاویٰ نے اس کی تائید کی تھی۔ لیکن بعض نے جن میں وکلائے شرع کی ایک جماعت بھی شامل تھی، اس قرارداد کی مخالفت کی اور اس کے بعد موافقین و مخالفین میں زبردست بحث مباحثے شروع ہو گئے۔ ہر فریق نے اپنی تائید میں بڑے بڑے دلائل پیش کیے اور مختلف رسائل و مقالات شائع کیے۔[2]

مخالفین قرارداد کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی

۱۔ مجلہ 'المنار' کا وہ مضمون جو اس گمراہ کن انگریزی ترجمے کے متعلق ہے جو فرقہ احمدیہ نے ہندوستان میں شائع کیا ہے، ۱۳۴۳ھ، صفحہ ۲۹۵۔

۲۔ کتاب 'حدث الاحداث فی الاسلام الاقدام علیٰ ترجمۃ القران' تالیف شیخ محمد سلیمان (مطبوعہ مطبع سلفیہ، مصر ۱۳۵۵ھ) اور کتاب 'الا دلۃالعلمیہ علی جواز ترجمہ معانی القران الی اللغات الاجنبیہ'، تالیف محمد فرید وجدی (مطبوعہ مصر، ۱۹۳۶ء۔)

زبان اسلام اور اہل اسلام کا شعار ہے[1] اور قرآن کریم الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے ۔ پس اس کا ترجمہ کرنے کی صورت میں یہ تعریف باقی نہیں رہتی[2]۔ دوسرے قرآن کریم کا ترجمہ اس لیے جائز نہیں کہ ترجمہ کرنے سے دین ، زبان اور وطن پر مضرت رساں اثرات پڑتے ہیں[3] ۔ نیز یہ کہ قرآن کریم میں جو روحانیت اور نور ہے اس کا ترجمہ ممکن ہی نہیں بلکہ ترجمہ اسے زائل کر دیتا ہے[4]۔

مؤیدین قرارداد کے دلائل یہ ہیں :

پہلی دلیل : روایت ہے کہ اہل فارس نے سلمان فارسی کو لکھا کہ ان کے لیے سورۃ فاتحہ فارسی میں لکھ کر بھیج دیں ۔ چناں چہ وہ لوگ اسے نماز میں پڑھتے تھے[5] اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع نہ فرمایا[6]۔

دوسری دلیل : امام ابو حنیفہ نے فارسی اور ہر زبان میں نماز جائز قرار دی ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے غیر زبان میں نماز صرف ان لوگوں کے لیے جائز کی ہے

۱- ابن تیمیہ نے اپنی کتاب 'اقتضاء الصراط المستقیم فی لغۃ اصحاب الجحیم' جیسا کہ شیخ محمد سلیمان نے کتاب 'حدث الاحداث' میں اس کو روایت کیا (صفحہ ۳۰ ۔)

۲- کتاب 'المنار' . تالیف نسفی اور اس کی شرح 'دارالسعادۃ' ، تالیف ابن ملک ۱۳۱۴ھ ، صفحہ ۹ ۔

۳- فتوی و کلا شرعی ۱۲ ' ۱۹۳٦ع ۔

۴- 'حدث الاحداث' صفحہ ٦۲ ۔

۵- 'المبسوط' تالیف السرخسی جلد ۱ صفحہ ۳۷ ۔

٦- رسالہ 'النفحۃ القدسیۃ فی احکام قرأۃ القرآن و کتابتہ بالفارسیہ' تالیف شرنبلانی ، مطبوعہ مصر ، ۱۳۵۵ھ صفحہ ۱۵ ۔

جو عربی زبان سے واقف نہیں۔ ایک روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے بھی اپنے قول سے رجوع کرتے ہوئے عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں صرف اس شخص کے لیے نماز جائز قرار دی ہے جو عربی زبان سے بے بہرہ ہو جیسا کہ صاحبین[1] کا مسلک ہے۔

تیسری دلیل : مذہب اسلام کی دعوت صرف عرب کے لیے مخصوص نہیں بلکہ دنیا کی تمام اقوام کے لیے ہے جس کی تائید ان آیات سے ہوتی ہے : 'تبارك الذی نزّل الفرقان علٰی عبده لیکون للعالمین نذیرا' (یعنی برکت والا ہے وہ خدا جس نے اپنے بندے پر قرآن نازل فرمایا تاکہ وہ تمام دنیا کے انسانوں کے لیے ڈرانے والا ہو جائے۔) 'قل الله شهید بینی و بینكم و اوحی الی هذا القرآن لانذركم به[2]' (یعنی اے محمد! کہہ دو کہ میرے اور تمھارے درمیان اللہ گواہ ہے، مجھ پر قرآن بذریعہ وحی اس لیے نازل کیا گیا ہے کہ میں اس کے ذریعے تمھیں ڈراؤں۔)

۱۔ 'تبیین الحقائق' شرح 'کنزالدقائق' تالیف زیلعی (جلد ۱ صفحہ ۱۱۱-۱۱۹) اور 'المجموع' شرح 'المہذب' للنووی (جلد ۳، صفحہ ۳۸۰) اور شرح 'الفقه الاکبر'، تالیف ملا علی قاری (مصر ۱۳۲۳ھ، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷) اور امام ابوحنیفہ نے اس کے جواز کے لیے اس آیہ سے استدلال کیا ہے 'و انه لفی زبرالاولین' (سورۃ شعراء ۱۹۶) اور اس آیہ سے 'وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لمابین یدیه من الکتاب' (سورۃ مائدہ ۴۸)۔ 'فتاویٰ حدیثیہ' لابن حجر (مطبع تقدم، صفحہ ۱۲۹۔)

۲۔ سورۃ فرقان (۱) اور سورۃ انعام (۱۹)۔

جواز ترجمه کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے :
'بعثت الی الناس عامة'[1] (یعنی میں سب انسانوں کی طرف بھیجا گیا ہوں ۔) قرآن عربی زبان میں صرف سہولت تبلیغ کی خاطر نازل ہوا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی قوم دونوں عرب تھے جیسا کہ قرآن میں وارد ہے :
'فانما یسرناه بلسانک لعلهم یتذکرون ۔ ولو نزلناه علی بعض الاعجمین فقرأه علیهم ما کانوا به مومنین'[2] (یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے قرآن آپ کی زبان میں نازل کیا تا کہ آپ کی قوم اس سے نصیحت حاصل کرے ۔ اگر ہم قرآن کو کسی غیر عربی پیغمبر پر نازل کرتے اور وہ لوگوں کو قرآن پڑھ کر سناتا تو اس پر بھی وہ ایمان نہ لاتے ۔)

اور آج کل مقبول رائے یہ ہے کہ قرآن کا لفظی ترجمہ دوسری زبان میں دشوار بھی ہے اور ممنوع بھی لیکن معنوی ترجمہ جس کے ساتھ دوسری زبان میں ضروری تفسیر بھی ہو ، جائز ہے البتہ اس میں حتی المقدور مصالح شرعیہ کا لحاظ ضروری ہے[3]۔

بہرحال قرآن کریم کا ترجمہ اکثر بڑی بڑی زبانوں

١- اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے ۔ شرح بخاری ، مؤلفہ عینی (جلد ٣ ، صفحہ ٧) اور 'الاحکام' مؤلفہ ابن حزم (جلد ١ ، صفحہ ٣٣ ۔)

٢- سورۃ دخان (٤٤) ٥٨ ، سورۃ شعراء (٢٦) ١٩٨-١٩٩-

٣- مجلہ 'المنار' ١٣٤٤ھ ، صفحہ ٤٩٢ ۔

میں ہو چکا ہے جیسے لاطینی[1] ، انگریزی[2] ، فرانسیسی[3] ، ترکی[4] ، وغیرہ ۔ ان زبانوں میں آج کل ایک ایک ترجمہ بھی ہے اور کئی ترجمے بھی ۔

۱۔ لاطینی زبان میں پہلا ترجمہ روبرٹ کنٹ (Robert Kennett) نے کیا ہے (۱۱۴۳ع میں ۔) اس کے بعد اور ترجمے کیے گئے جن میں سے مراکی (Maracci) کا ترجمہ بعنوان Alcorani Taxtus Universus زیادہ مشہور ہے ۔ دیکھو 'تاریخ القرآن' از زنجانی صفحہ ۹۶ اور تاریخ العرب المسطول' ، مؤلفہ پروفیسر حتی (مطبوعہ بیروت ۱۹۴۹ع ۔)

۲۔ انگریزی تراجم میں ، M. Ali ، Roawell ، Palmer اور M. Pickthall کے تراجم زیادہ مشہور ہیں ۔

۳۔ فرانسیسی زبان میں کئی ترجمے ہیں مثلاً Savary ، Kasimirsky ، Pesle مع احمد تیجانی (رباط ، مراکش) اور R. Blachere کے تراجم ۔

۴۔ اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں ۔ جدید ترین ترکی ترجمہ عمر رضا طغرل کا ہے ، مطبوعہ استنبول ۱۹۴۸ع ۔

فصل سوم

سنت

حدیث کی کتابت

سنت کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر اس قول پر جو آپ نے فرمایا ہو اور ہر اس فعل پر جو آپ نے کیا ہو اور ہر اس کام پر ہوتا ہے جس کی آپ نے اجازت دی ہو۔ اس لیے سنت کی تین قسمیں ہیں : پہلی قسم سنت قولی یا حدیث شریف ہے جس کا ماخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و احادیث ہیں۔ دوسری قسم سنت فعلی ہے جس کا ماخذ آپ کے افعال ہیں اور تیسری سنت تقریریہ یعنی وہ افعال جن کا علم ہو جانے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا ہو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت کو ضبط تحریر میں لانے کا حکم نہیں فرمایا ، جیسا کہ قرآن کو لکھنے کا حکم فرمایا تھا ، بلکہ اس کے برعکس آپ نے سنت کو تحریر میں لانے سے منع فرمایا۔ چناں چہ آپ کا ارشاد ہے : 'لا تکتبوا عنی ، و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه ، و حدثوا عنی ولا حرج' (یعنی میری باتیں نہ لکھو ، اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ میری اور باتیں لکھی ہوں ، وہ انہیں

مٹا دے ۔ ہاں اگر میری طرف سے حدیث بیان کرو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں[1]۔)

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی‌اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ کہیں لوگ قبولیت احادیث کے انہاک میں قرآن کو نہ ترک کر دیں ۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں احادیث جمع کرنے کی کوشش کی گئی لیکن احادیث کی مکمل تدوین عہد عباسی تک نہ ہو سکی ، عہد عباسی میں تدوین احادیث کی ابتدا ہوئی اور احادیث معتبرہ کے مجموعے وجود میں آئے ۔

مسانید و مصنفات

حدیث کے مجموعوں کی دو قسمیں ہیں : 'مسانید' اور 'مصنفات' ۔ 'مسانید' حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث ترتیب اسناد کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں یعنی بلا لحاظ موضوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے راوی کی حدیثیں ایک ہی جگہ بیان کر دی جائیں جیسے ابوہریرہ کی سب حدیثیں ایک جگہ ، حضرت عائشہ رضی‌اللہ عنہا کی تمام حدیثیں ایک جگہ ۔ مسانید میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبل کی مسند ہے جس کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں ۔ 'مصنفات' حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث موضوعات فقہ کی ترتیب کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں ۔

١۔ اس حدیث کو مسلم نے اپنی کتاب 'صحیح مسلم' میں روایت کیا ہے ۔ (ج ٨ ، صفحہ ٢٢١) وغیرہ ۔

قدیم مصنفات میں سب سے اہم 'مؤطا امام مالک' ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا۔

تیسری صدی ہجری میں مصنفات احادیث کی چھ مشہور کتابیں لکھی گئیں، صحیحین اور احادیث کی چار دیگر کتابیں۔ اس موقع پر ہر ایک کا کچھ مختصر تذکرہ بے جا نہ ہوگا۔

صحیحین یعنی 'صحیح بخاری' اور 'صحیح مسلم'۔ 'صحیح بخاری' ابو عبداللہ محمد ابن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶ھ) کی تصنیف ہے اور 'صحیح مسلم' ابوالحسین مسلم نیشاپوری (۲۰۶-۲۶۱ھ) کی تصنیف ہے۔ ان دونوں محدثین نے احادیث جمع کرنے کے لیے بہت سے شہروں کا سفر کیا اور احادیث روایت کرنے میں اور تحقیق اسناد میں اس قدر چھان بین کی کہ یہ دونوں کتابیں سب سے زیادہ معتبر اور مستند تسلیم کی گئی ہیں۔ بعض مؤرخین نے کہا ہے کہ امام بخاری نے اس کتاب کی تصنیف میں سولہ برس صرف کیے۔

اہل سنت 'صحیح بخاری' کو قرآن کے بعد بزرگ ترین کتاب شمار کرتے ہیں[1]۔ اس میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے زیادہ احادیث ہیں، لیکن مکرر احادیث کے علاوہ تقریباً چار ہزار حدیثیں ہیں۔ 'صحیح بخاری' کی اہم شرحیں یہ ہیں: 'فتح الباری' تصنیف حافظ ابوالفضل احمد بن حجر عسقلانی شافعی (۷۷۳-۸۵۲ھ)، 'عمدۃ القاری' پچیس جزوں میں، تصنیف بدرالدین محمود عینی حنفی (۷۶۲-۸۵۵ھ)۔

۱- ابن تیمیہ کہتے ہیں ''کتاب اللہ کے بعد بخاری اور مسلم صحیح ترین کتابیں ہیں'' 'فتاویٰ ابن تیمیہ' مصر، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ، جلد ۲، صفحہ ۱۹۴۔

جمہور علما کے نزدیک 'صحیح بخاری' کے بعد 'صحیح مسلم' کا درجہ ہے لیکن مغرب اقصیٰ کے علما صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فضیلت[1] دیتے ہیں۔ صحیح مسلم میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے کچھ زیادہ احادیث ہیں ۔ اس کی سب سے زیادہ اہم شرح نووی شافعی نے لکھی ہے جس کے اٹھارہ جزو ہیں ۔

بخاری اور مسلم کے بعد حدیث کی چار کتابیں ہیں جنھیں علی الترتیب ابن ماجہ (متوفی ۲۷۳ھ) ، ابو داؤد (سجستانی متوفی ۲۷۵ھ) ، ترمذی (متوفی ۲۷۵ یا ۲۷۹ھ) اور نسائی (متوفی ۳۰۲ یا ۳۰۳ھ) نے جمع کیا ہے ۔ ان کتب مذکورہ کے بعد مصنف ابوالحسن دارقطنی (متوفی ۳۸۵ھ) اور 'مصابیح السنة' تصنیف ابو محمد بغوی (متوفی ۵۱۰ یا ۵۱٦ھ) ہیں[2] ۔

اہل شیعہ کے نزدیک احادیث یا اخبار کی کتابوں میں اہم کتابیں چار ہیں : 'الکافی' تصنیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹ھ) ، من لا یحضرہ الفقیہ' تصنیف ابن بابویہ (متوفی ۳۸۱ھ) ، 'استبصار فیما اختلف من الاخبار' اور 'تہذیب الاحکام' ۔ یہ دونوں کتابیں جعفر محمد طوسی (متوفی ۴۱۱ھ) کی تصنیف ہیں[3] ۔

حدیث کی تحقیق

تدوین حدیث کے بعد محققین نے علم حدیث کی فنی

۱- مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۷ ۔
۲- ان محدثین کے حالات کے لیے دیکھو 'وفیات الاعیان' تالیف ابن خلکان ۔
۳- انسائیکلو پیڈیا آف اسلام : کلمة ' شیعة ' ۔

تحقیق و تنقید ایک خاص علم میں شروع کی جسے علم مصطلح الحدیث کہتے ہیں ، اور اس علم کے محققین رجال الجرح والتعدیل (نقد و تبصرہ کرنے والے) کہلائے ۔ ان محققین نے حدیث کی تحقیق کے قواعد بنائے اور معتبر ہونے کے لحاظ سے حدیث کی کئی قسمیں مقرر کیں جیسے صحیح ، حسن ، غریب وغیرہ[1] ۔

قرآن کے بعد سنت اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ شمار ہوتی ہے ۔ گویا وہ قرآن کی تفسیر ہے اور اس کی مجمل آیات کی تشریح کرتی ہے ، نیز قرآن کے قواعد کلیہ کا مفہوم واضح کرتی ہے ۔ سنت تمام مذاہب اسلامی[2] کے نزدیک واجب العمل ہے جس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیات ہیں : ''و ما آتاکم الرسول فخذوہ و ما نہاکم عنہ فانتہوا'' (یعنی اے مومنو! رسول تمہیں جو حکم دیں اس کی تعمیل کرو اور جس کام سے منع کریں اس سے باز رہو ۔) ''و اطیعو اللہ و اطیعو الرسول'' (یعنی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو) ''من یطع الرسول فقد اطاع اللہ[3]'' (جس نے رسول کی اطاعت کی گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی ۔) اسی قسم کی کئی آیات ہیں جو لفظاً یا معناً حدیث کے واجب العمل ہونے کی تائید کرتی ہیں ۔

۱- 'مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث' مطبوعہ بمبئی (ہند) ۱۹۳۸ء ، صفحہ ۷ ، ۱۵ و ۲۰ ۔

۲- مگر ایک چھوٹے سے فرقے نے کہا ہے کہ کوئی حدیث قابل عمل نہیں ('الام' جلد ۷ ، صفحہ ۲۵۰ ۔)

۳- سورۃ حشر (۵۹) ۷ ، سورۃ مائدۃ (۵) ۹۲ اور سورۃ نساء (۴) ۸۰ ۔

احادیث کے بارے میں مذاهب اسلامی کا اختلاف ہے۔
اس میں پہلا اختلاف تو اهل سنت اور اهل شیعه کا ہے۔
اهل شیعه کے نزدیک صرف وهی احادیث قابل قبول هیں
جنهیں اهل بیت نے روایت کیا هو۔ اور وہ احادیث کو اخبار
کہتے هیں۔ محدثین اهل شیعه کا قول ہے کہ جس حدیث کی
روایت اهل بیت (علیهم السلام) سے نہ هو وہ مصنوعی ہے[1]۔

پھر حدیث کے بارے میں اهل سنت کے بھی دو فرقے
هیں : ایک اهل الرائے کا فرقہ عراق میں اور دوسرا اهل حدیث کا
فرقہ حجاز میں ہے۔ ایک فرقہ دوسرے فرقے کی حدیث کو تسلیم
نہیں کرتا۔ اسی قسم کا اختلاف مصطلحات حدیث میں اور ان
کے شرائط قبول میں ہے۔

راویانِ حدیث

روایت کے لحاظ سے حدیث کی تین قسمیں هیں : متواتر،
مشهور اور احاد۔ متواتر وہ حدیث کہلاتی ہے جس کا یقینی
هونا بالکل ظاهر هو یعنی اسے اتنے کثیرالتعداد راویوں نے روایت
کیا هو جن کا کسی جھوٹی بات پر متحد هو جانا ممکن نہ هو۔
مشهور حدیث ایسی حدیث کو کہتے هیں جسے صحابہ رضوان اللہ
علیهم اجمعین کے زمانے میں تو ایک یا دو نے هی روایت
کیا هو لیکن بعد میں وہ اس قدر مشهور هو گئی هو کہ اسے
کثیرالتعداد راوی روایت کرتے رہے هوں۔ خبر واحد ایسی
حدیث کو کہا جاتا ہے جو متواتر اور مشهور سے کم درجے
کی هو۔

۱۔ علم اصول کی کتاب 'وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل'
صفحہ ۷۔

خبر واحد کے قبول کرنے میں بہت اختلاف ہے ۔ یعنی ایسی حدیث جس کی روایت رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم سے ایک کے بعد ایک راوی کرتا چلا آیا ہو ۔ بعض علما ایک آدمی کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے خبر واحد کو قابل قبول نہیں سمجھتے لیکن بعض علما بغیر تائید قرائن اسے قابل قبول سمجھتے ہیں جیسے مذہب ظاہری میں اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت میں ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب رسول کریم صلی‌اللہ علیہ وسلم کسی مسئلے کے متعلق کوئی فتویٰ صادر فرماتے تھے تو تمام اہل مدینہ کو جمع نہیں فرماتے تھے ۔ جمہور فقہا کے نزدیک ایک آدمی کی بیان کردہ حدیث جب کہ وہ عادل بھی ہو ، قابل یقین ہے ۔ اور جب اس کی تائید قرآن سے ہوتی ہو تو وہ بھی قبول کی جائے گی[۱] ۔

خبر واحد کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کا راوی مسلمان ہو ، عاقل بالغ ہو ، ثقہ ہو اور اپنی قوت حافظہ کے لیے مشہور ہو ۔ ان شرائط کے پیش نظر عورت ، غلام اور نابینا کی روایت تو قابل قبول ہوگی لیکن نابالغ ، دیوانے ، کافر اور فاسق کی روایت مقبول نہ ہوگی ۔ روایت حدیث میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ثقاہت اور اصابت رائے پر جمہور علما کا اتفاق ہے کہ ان کی روایت معتبر ہے ۔ صدق حدیث کے معاملے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ،

۱۔ دیکھو موضوع میں 'رسالہ الشافعی' (صفحہ ۹۸ اور اس کے بعد) اور 'الاحکام' تالیف آمدی (جلد ۱ ، صفحہ ۱٦۱ اور اس کے بعد) اور 'الاحکام' تالیف ابن حزم (جلد ۱ ، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) اور 'مسلم الثبوت' (جلد ۲ ، صفحہ ۸۸ ۔)

حضرت علی رضی اللہ عنہ ، حضرت عبداللہ بن مسعود ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس ، حضرت معاذ بن جبل، سیدۃ عائشہ رضی‌اللہ عنہا ، حضرت ابو ہریرہ اور انس بن مالک ، نیز ان جیسے اور صحابہ (رضوان‌اللہ علیہم اجمعین) خاص طور پر مشہور ہیں ۔

حدیث میں راویوں کے سلسلے کو لفظ 'حدثنا' (بیان کیا ہم نے) یا اس کے مرادف الفاظ 'اخبرنا' و 'انبانا'[۱] کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے ۔ جس حدیث میں سلسلۂ روایت جناب نبی کریم صلی‌اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے تو وہ حدیث متصل کہلاتی ہے اور جس کے سلسلۂ روایت میں سے کوئی راوی چھوٹ جائے اسے حدیث مرسل کہتے ہیں ۔ جس حدیث مرسل کو کسی صحابی نے روایت کیا ہو ، وہ بالاتفاق مقبول ہے ، اور جو حدیث مرسل اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت کی ہو وہ امام شافعی کے سوا اور سب کے نزدیک مقبول ہے ۔ امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ کسی اور دلیل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہو۔ اور جو حدیث مرسل کسی صحابی یا اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت نہ کی ہو ، اس کے مقبول ہونے میں اختلاف ہے[۲]۔

فقہا کا آخری اختلاف اس حدیث کے صحیح ہونے میں ہے جو بلحاظ معنی روایت کی گئی ہو اور روایۃ باللفظ

۱- بخاری کی عبارت ، دیکھو شرح بخاری از عینی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۱ -)

۲- 'شرح المنار' تالیف ابن ملک صفحہ ۲۰۷ اور اس کے بعد ۔

نہ ہو ۔ ایسی حدیث کے متعلق مختار رائے یہ ہے کہ اس شخص کی روایت بالمعنی مقبول ہوگی جو الفاظ کا مفہوم اور ان کا محل استعمال سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو، نیز مطلب بیان کرنے میں کوئی کمی بیشی نہ کرے۔[1]

اصطلاح حدیث کے اسی اختلاف کی وجہ سے کئی مذہب بن گئے، کیوں کہ کسی مسئلے میں ایک کے نزدیک ایک حدیث صحیح ہے اور دوسرے کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ فتوے بھی مختلف ہو گئے۔

احادیثِ موضوعہ

حدیث کو سب سے بڑا خطرہ یہ پیش آیا کہ بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑ لی گئیں۔ تاریخ اسلامی کے بعض دور ایسے گزرے ہیں جن میں بہت سی مصنوعی حدیثیں مروج ہو گئیں؛ یا تو سیاسی جماعت بندی کی بنا پر یا قصہ خوانوں کے لیے مواد فراہم کرنے کی غرض سے یا ان کے علاوہ دوسری ضرورتوں کی وجہ سے۔[2] جو احادیث صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اکابر تابعین کے زمانے میں مروج تھیں، ان کے مقابلے میں بے شمار نئی حدیثیں ان کے بعد بنا لی گئیں بلکہ ایسی

۱۔ 'الاحکام' للآمدی (صفحہ ۱۱۳) اور رسالہ 'الشافعی' (صفحہ ۷۵۔)

۲۔ دیکھو احادیث موضوعہ کے راویوں کی تقسیم جو ابن جوزی نے کی ہے 'کتاب اللآلی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ' میں (ج ۲ صفحہ ۴۶۷-۴۷۴۔)

ضعیف اور بے اصل حدیثیں بیان کی جانے لگیں جنھیں عقل سلیم کبھی باور نہیں کر سکتی ۔ انھیں دیکھتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کی صداقت پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ ''سیکون فی آخر امتی اناس یحدثونکم مالم تسمعوا انتم ولا آباؤکم فایاکم و ایاھم''[۱] (یعنی میری امت کے آخری زمانے میں ایسے لوگ ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جو نہ کبھی تم نے سنی ہوں گی نہ تمھارے آبا و اجداد نے؛ پس ایسے لوگوں سے بچنا ۔)

احادیث موضوعہ کی مثالیں

'' الدیک الابیض صدیقی و حبیبی'' (یعنی سفید مرغ میرا دوست ہے) ''الفارۃ انھا یھودیۃ'' (چوھیا پہلے یہودن تھی) ''الضب کان یھودیاً عاقاً فمسخ'' (گوہ پہلے نافرمان یہودی تھی پھر اس کی صورت مسخ کردی گئی) ''السنور عطسۃالاسد'' (بلی شیر کی چھینک سے پیدا ہوئی) ''الخنزیر عطسۃ الفیل'' (سؤر ہاتھی کی چھینک سے پیدا ہوا) ''اکل السمک یذھب الجسد'' مچھلی کھانے سے جسم دبلا ہوتا ہے) ''قلب المومن حلو یحب الحلاوۃ'' (مسلمان کا دل میٹھا ہوتا ہے اور مٹھاس کو پسند کرتا ہے) '' لو کان الارز رجلا لکان حلیما '' (اگر چاول آدمی ہوتے تو بہت رحم دل ہوتے) ''الباذنجان شفاء من کل داء'' بینگن ہر مرض کی دوا ہے) ''العازب فراشه من النار''

۱۔ صحیح مسلم (جلد ۱ ، صفحہ ۹) اور اس کی شرح نووی (جلد ۱ ، صفحہ ۷۸) ۔

(مجرد مرد کا بستر آگ کا ہوگا) ''مسکین رجل بلا امرأۃ و مسکینۃ امرأۃ بلا رجل'' (بغیر عورت کے مرد مسکین ہے اور بغیر مرد کے عورت مسکین ہے) ''اکرموا عمتکم النخلۃ[1]'' (اپنی پھوپھی کھجور کا احترام کرو)، ''البحر ہو من جہنم'' (سمندر جہنم کا ٹکڑا ہے) ''شر العمیر الاسود القصیر[2]'' (سب سے زیادہ شریر گدھا وہ ہوتا ہے جو چھوٹا اور سیاہ ہو۔)

اگر جھوٹی حدیثیں بنانے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے سبق حاصل کرتے: ''من یقل علی مالم اقل فلیتبوأ مقعدہ من النار[3]'' (یعنی جو شخص میری طرف ایسا قول منسوب کرے جو میں نے نہیں کہا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم بنالے۔) اگر وہ لوگ حضرت عمر بن خطاب، حضرت زبیر، حضرت عبداللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص جیسے صحابہ

۱۔ اس حدیث کو قرافی نے اپنی کتاب 'الفروق' میں صحیح قرار دیا ہے۔ (جلد ۳، صفحہ ۸۵۔)

۲۔ دیکھیے کتاب 'تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء اہل الحدیث' لابن قتیبہ (صفحہ ۹۔۱۰) اور رسالہ 'المغنی عن الحفظ والکتاب' تالیف موصلی (مطبوعہ مصر ۱۳۴۲ھ، صفحہ ۱۱ و ۱۳) مع انتقادھا لحسام الدین القدسی، (مطبع الترقی دمشق، ۱۹۲۵ء) اور 'فتاویٰ ابن تیمیہ' (جلد ۲، صفحہ ۱۹۵-۱۹۸) اور کتاب 'تحذیرالمسلمین من الاحادیث الموضوعہ' (مصر ۱۹۰۳ء صفحہ ۶۳ اور اس کے بعد) اور کتاب 'اللآلی المصنوعہ' (جلد ۲، صفحہ ۲۲۴ و ۲۲۸ و ۲۳۴ و ۲۳۸۔)

۳۔ 'بخاری مع شرح عینی' جلد ۲، صفحہ ۱۵۳۔

(رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے نقش قدم پر چلتے جو حدیث بیان کرنے اور اس کی تدوین سے اس لیے ڈرتے تھے کہ کہیں حدیث میں کچھ رد و بدل یا کمی بیشی نہ ہو جائے۔ اور اگر وہ ایسا کرتے تو شریعت اسلامی کو بہت سی جھوٹی باتوں اور گمراہ کن اقوال سے بچا لیتے۔ ایسی جھوٹی حدیثیں بہت سی ہیں جن کو بعض جاہلوں نے آلۂ کار بنایا تا کہ وہ شریعت میں ایسی باتیں داخل کر کے جو اس میں نہیں تھیں، اس کے اصلی خد و خال کو بدل سکیں۔

لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کذب و افترا کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہر حدیث کو موضوع تصور کیا جائے تا وقتیکہ اس کے صحیح ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو، جیسا کہ مستشرقین کا خیال ہے، البتہ جس چیز کا تجزیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اصطلاح حدیث کے علما نے ایسی احادیث کو اختیار نہیں کیا جن میں ضعف ہو بلکہ انھوں نے تو راویوں کے پرکھنے اور ان کا سلسلۂ روایت، حافظہ اور ثقاہت معلوم کرنے کے لیے ایسا صحیح اور علمی معیار قائم کر دیا ہے جو قابل وثوق طریقے سے ان کے اصلی حالات معلوم کرنے میں بالکل صحیح رہنمائی کرتا ہے۔[1] یہی وجہ ہے کہ ہم آج کل نئے مذہب سلفیہ کے ائمہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور اپنے اجتہاد

۱۔ دیکھو اس کے لیے لائحہ الکتاب اور مخطوطات عدیدۃ جن کا ذکر ڈاکٹر عبدالقادر نے اپنی کتاب 'تاریخ الفقہ الاسلامی' میں کیا ہے (ج ۱، صفحہ ۳۰۲-۳۰۴)۔

سے مسائل شرع کا تجزیہ کرتے ہیں حتٰی کہ وہ صحیحین کی تمام احادیث کو بھی قابل قبول نہیں سمجھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں کہ خود امام بخاری اور ان کی احادیث کے راوی بھی معصوم عن‌الخطا نہیں۔[۱]

۱۔ مجلہ 'المنار' ۱۳۳۸ھ کا صفحہ ۵۰۷-۵۱٦) نیز کتاب 'یسرالاسلام و اصول التشریع‌العام' تالیف محمد رشید رضا۔ (مصر ۱۹۲۸ع)

فصل چہارم

اجماع

دلائلِ اجماع

جمہور فقہا کے نزدیک کتاب و سنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع شمار ہوتا ہے ۔ اور کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے ۔

فقہا نے اجماع کو دلیل شرعی ثابت کرنے کے لیے قرآن و سنت کے دلائل اور براہین عقلیہ سے استدلال کیا ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

پہلی دلیل قرآنی

آیۃ کریمہ : ''ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولیٰ و نصله جھنم و ساءت مصیراً[1] (یعنی جو شخص سیدھا راستہ ظاہر ہونے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایسی راہ اختیار کر لے جو مسلمانوں کی نہیں تو ہم اسے متوجہ رکھیں گے اسی طرف جس طرف وہ

۱- سورۃ نساء (۴) ۱۱۵ -

متوجه هوا ہے اور داخل کریں گے اسے جہنم میں جو بہت برا ٹھکانا ہے ـ) پس اجماع ہی مسلمانوں کا راستہ ہے اور واجب الاتباع ہے ـ چناں چہ ثابت ہوا کہ اجماع دلیل شرعی ہے ـ

آیۃ کریمہ : ''یا ایہاالذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ والرسول[۱]'' (یعنی اے مومنو ! اللہ ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم وقت کی اطاعت کرو ، اور اگر کسی مسئلے میں تمھارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو ـ) اس آیت سے ضمناً یہ بھی ثابت ہوا کہ اختلاف کی صورت میں اجماع اُمت دلیل شرعی کی حیثیت سے قابل قبول ہے ـ

آیات قرآنی : ''واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا'' (یعنی سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو اور منتشر نہ ہو ـ) ''کنتم خیر اُمۃ اُخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنہون عن المنکر'' (یعنی تم لوگوں میں سب سے بہتر اُمت پیدا کیے گئے ہو کیوں کہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو ـ) ''وکذالک جعلناکم اُمۃ وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس'' (یعنی اور اسی طرح ہم نے تمھیں بیچ کی اُمت بنایا تا کہ تم لوگوں پر گواہ رہو ـ) ''یا ایہاالذین امنوا اتقوا اللہ و کونوا مع الصادقین''[۲] (یعنی ، اے مومنو ! ڈرو اللہ سے اور ہو جاؤ سچے لوگوں کے ساتھ ـ)

۱ـ سورۃ نساء (۴) ۵۹ ـ
۲ـ سورۃ آل عمران (۳) ۱۰۳ و ۱۱۰ ، سورۃ بقرہ (۲) ۱۴۳ سورۃ توبہ (۹) ۱۱۹ ـ

دوسری دلیل متعدد احادیث

"امتی لا تجمع علی الخطاء او علی الضلالة"[1] (یعنی میری اُمت غلط بات پر یا گمراہی پر جمع نہ ہوگی -) "یداللہ مع الجماعة"[2] (یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی تائید ہوتی ہے -)

تیسری دلیل ابن مسعودؓ کا قول

"ما رآہ المسلمون حسناً فهو عند اللہ حسن وما رآہ المؤمنون قبیحاً فهو عند اللہ قبیح"[3] (یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں ، وہ اللہ کے نزدیک بری ہے -)

۱- ابن حزم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ و اسناد صحیح نہیں - 'الاحکام' (جلد ۴ ، صفحہ ۱۳۳ -) یہ حدیث مناوی نے بھی 'کنوزالحقائق' میں بروایت ابن ابی عاصم بیان کی ہے (صفحہ ۱۳۹ -)

۲- یہ حدیث علامہ سیوطی نے ترمذی سے 'جامع الصغیر' میں نقل کی ہے نمبر ۱۰۰۴ -

۳- بعض محدثین کے نزدیک یہ حدیث شریف ہے جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب ' الاحکام ' میں بیان کیا ہے (جلد ۱ ، صفحہ ۲۱۱) لیکن یہ غلط ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جیسا کہ سخاوی نے 'مقاصد حسنہ' میں اور علائی وغیرہ نے صراحت کی ہے اور احمد نے اسے 'کتاب السنة' میں روایت کیا ہے - دیکھو 'شرح حموی علی الاشباہ' جلد ۱ ، صفحہ ۱۲۷ اور 'شرح المجامع' (صفحہ ۳۰۸ -)

چوتھی اور آخری دلیل عقلی

چوتھی دلیل یہ ہے کہ کسی زمانے کے تمام علماے مجتہدین کا کسی غلط فیصلے پر اس طرح جمع ہو جانا عادتاً اور عملاً نا ممکن ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی غلطی کا احساس نہ ہو۔

اجماع کے معنی اور شرائط

جمہور علما کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ کسی زمانے میں تمام مسلمان مجتہدین کسی فیصلے پر متفق ہو جائیں۔ اسی لیے ان کے نزدیک صرف مدینے کے مجتہدین کا اجماع معتبر نہیں بر خلاف امام مالکؒ کے؛ انھوں نے فرمایا ہے کہ مدینہ دارالہجرۃ اور صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا مرکز ہے اور اہل مدینہ وحی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات دوسروں سے زیادہ جانتے تھے۔ ان خصوصیات کے پیش نظر صرف مدینے کے علما کا اجماع معتبر ہونا چاہیے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:
"انما المدینہ کالکیر تنفی خبثھا و ینصع طیبھا . . ، وھی المدینۃ تنفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید"[1]
(یعنی بےشک مدینہ بھٹی کی مانند ہے کہ جس کا میل کچیل صاف ہو جاتا ہے اور وہ خالص رہ جاتا ہے۔ مدینہ برے لوگوں کو اس طرح نکال دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے

۱۔ مؤطا اور اس کی شرح 'تنویر الحوالک' (جلد ۱، صفحہ ۲۰۱-۲۰۲) نیز 'بخاری' اور اس کی شرح 'عینی' (جلد ۱۰، صفحہ ۲۳۵) اور دیکھو 'مسلم' اور اس کی شرح 'نووی' (جلد ۹، صفحہ ۱۵۳ -)

مہمل کہیل کو ۔)

اسی طرح مذہب مختار میں یہ شرط نہیں ہے کہ اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) ہی کا ہو بلکہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے علاوہ بھی مقبول ہے۔ اس مسئلے میں امام احمد بن حنبلؒ اور داؤد ظاہریؒ کی رائے علمائے جمہور کے خلاف ہے کیوں کہ ان کے نزدیک خاص صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا اجماع ہی معتبر ہے اور کسی کا نہیں ۔[1]

آخری مختار رائے یہ ہے کہ صرف چار خلفائے راشدین کا کسی مسئلے پر متفق ہو جانا اجماع نہیں کہلائے گا تاوقتیکہ ان کی مخالفت کسی صحابی نے نہ کی ہو ، بخلاف قاضی ابو حازم حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے کیوں کہ ان دونوں کے نزدیک صرف خلفائے راشدین کا متفق ہو جانا اجماع ہے ۔ اور وہ دونوں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں : ''علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین[2]'' (یعنی اے مسلمانو ! تم پر میری اور خلفائے راشدین کی پیروی لازم ہے ۔)

اجماع کی دو صورتیں ہیں : یا تو صراحةً اظہار رائے ہو یا بذریعہ سکوت ۔ اجماع سکوتی کی یہ صورت ہے کہ کسی مجتہد نے کسی مسئلے میں فتویٰ دیا ہو اور وہ فتویٰ اس زمانے کے تمام مجتہدین کے علم میں بھی آ گیا ہو

۱۔ 'اعلام الموقعین' جلد ۱ ، صفحہ ۲۴) اور 'الاحکام' لابن حزم (جلد ۴ ، صفحہ ۱۳۷ ۔)

۲۔ یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جسے احمد ، ترمذی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے ۔

نیکن کسی نے اس کی تردید نہ کی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کے اکثر شاگردوں نے اجماع سکوتی کو حجت قرار دیا ہے لیکن امام شافعیؒ اجماع سکوتی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ آمدی نے اس معاملے میں درمیانی رائے اختیار کی ہے اور وہ یہ کہ اجماع سکوتی ظنی ہے ، ایسا اجماع ظنی حجت تو بن سکتا ہے مگر قطعی حجت قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۱]

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ مسئلۂ اجماع کے متعلق مذاہب اہل سنت کی آراء کا خلاصہ ہے۔ لیکن اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی اجماع معتبر ہے جو یا تو اہل بیت (علیہم السلام) کے اتفاق رائے سے حاصل ہوا ہو یا ائمۂ مجتہدین کے اتفاق میں کوئی امام معصوم بھی شریک ہو۔ چناں چہ اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے 'ائمۂ مجتہدین کے متفقہ فیصلے کی تائید امام معصوم کے قول سے بھی ہوتی ہو نہ یہ کہ صرف مجتہدین کسی رائے پر متفق ہو جائیں'۔[۲]

آخری ریمارک

جن مسائل کے متعلق قرآن و سنت میں یا تو سرے سے کوئی حکم موجود نہ ہو یا ہو تو صریح حکم نہ ہو، ایسے مسائل میں تغیرات زمانہ اور فقہائے مجتہدین کی آراء کے زیر اثر اجماع اسلامی قانون سازی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

۱۔ 'الاحکام' جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۰ ۔

۲۔ 'حل العقول لعقدالفحول' تالیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی (مطبع تبریزی ۱۲۹۱ھ) اور کتاب 'عناوین الاصول' تالیف شیخ محمد مہدی الکاظمی (بغداد ۱۳۴۲ھ ، جلد ۲ ، صفحہ ۷) اور کتاب 'التقریر والتحبیر' (جلد ۳ ، صفحہ ۹۸ ۔)

فصل پنجم

قیاس

قیاس کے معنی

جب فتوحات اسلامی دور دراز ملکوں تک پہنچیں ، مملکت اسلامی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا اور یہ سلسلہ صدیوں تک اسی طرح جاری رہا تو ایسے نئے نئے مسائل پیش آنے لگے جن کے متعلق نہ تو قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود تھا اور نہ ان کے بارے میں اجماع امت تھا ۔ چناں چہ ان کا حل تلاش کرنے کے لیے فقہا عقل کو حکم بنانے اور رائے کو کام میں لانے پر مجبور ہوئے ۔ لیکن وہ اس بارے میں بالکل آزاد نہ تھے بلکہ وہ ان قواعد و ضوابط کے پابند تھے جنھیں انھوں نے ایک نئے باب یعنی باب القیاس میں درج کیا اور اس کو اسلامی قانون کی چوتھی دلیل قرار دیا ۔

قیاس کو دلیل شرعی قرار دینے میں فقہا نے قاعدۂ شرعی کے اس اصول سے استدلال کیا ہے کہ شریعت کے تمام احکام مخصوص اغراض و مصالح پر مبنی ہیں ، اور اغراض و مصالح ہی ان احکام کی علّت غائی اور ان کے وجود کا سبب ہیں ، اس لیے فقہا احکام کے علل و اسباب دریافت کرتے ہیں ۔

چناں چہ جب وہ کسی مسئلے کے متعلق ایسے حکم کی علت غائی دریافت کر لیتے جو نص کی رو سے دیا گیا ہو تو ان کے لیے یہ ممکن ہو جاتا کہ کسی دوسرے مسئلے کو اسی پر قیاس کر سکیں اور اس کو بھی ویسا ہی حکم دے سکیں جیسا پہلے مسئلے کو دیا گیا تھا ، بشرطیکہ دونوں کی علت غائی ایک ہو۔

جیسے شراب آیت قرآنی کی رو سے حرام ہے اور اس کی حرمت کا سبب نشہ ہے۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ نبیذ (کھجور وغیرہ کی شراب) آیت قرآنی کی رو سے حرام نہیں[1] تو چوں کہ اس میں بھی نشہ ہوتا ہے لہٰذا شراب پر قیاس کرکے اس پر بھی حرمت کا حکم لگا دینا ممکن ہوگیا۔ اسی لیے جب ان میں نشہ باقی نہیں رہتا تو دونوں پر سے حرمت کا حکم اٹھ جاتا ہے۔[2]

اسی طرح فقہا نے قیاس معکوس بھی استعمال کیا ہے۔ یعنی اگر کسی چیز میں وہ سبب موجود نہ ہو جو آیۂ قرآنی کی رو سے کسی دوسری چیز میں حرام ہونے کا باعث ہوا تو اس پر حرام ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔

اس لحاظ سے اصطلاحاً قیاس کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں : ایک قیاس طرد اور دوسری قیاس عکس۔ قیاس طرد کا

۱۔ نبیذ اور تمام نشہ آور چیزیں اس حدیث کی رو سے بھی حرام ہیں 'کل مسکر خمر و کل خمر حرام' یعنی ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے ('صحیح مسلم' جلد ۶ ، صفحہ ۱۰۱ ۔)

۲۔ 'الفروق' للقرافی (جلد ۲ ، صفحہ ۳۵ ۔)

مطلب یہ ہے کہ فرع اور اصل دونوں میں یکساں طور پر وہ علت پائی جائے جس کے سبب اصل کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے[1]۔ قیاس عکس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز پر ایسا حکم لگایا جائے جو دوسری چیز کے حکم کے متناقض ہو اور وہ اس لیے کہ دونوں حکموں کی علتیں مختلف[2] ہیں ، جیسے ہم کہیں کہ دودھ اس لیے حلال ہے کہ اس میں شراب کی طرح نشہ نہیں ۔ جب قیاس کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو عام طور پر قیاس طرد مراد ہوتا ہے اور قیاس کی اسی قسم میں اس کے لغوی معنے اندازہ اور مساوات کے بھی پائے جاتے ہیں ۔

دلائل قیاس

مذاہب اسلامی کے اختلاف کا ایک سبب قیاس بھی ہے ۔ شیعۂ امامیہ[3] ، داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین[4] نے تو قیاس کو تسلیم ہی نہیں کیا ، البتہ جمہور فقہا اور

۱۔ ' تعریف الآمدی فی الاحکام' جلد ۳ ، صفحہ ۲ - اور قیاس طرد کی تعریف ابن حاجب نے یہ کی ہے : ' مساواۃ فرع الاصل فی علۃ حکمہ' یعنی اصل کے حکم میں فرع کی برابری ۔ اور بیضاوی نے 'منہاج' میں قیاس طرد کی یہ تعریف کی ہے ۔ 'اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لاشترا کہما فی علۃ الحکم عندالمثبت' یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر لگانا دونوں میں علۃ حکم کے اشتراک کے سبب ۔ دیکھو ' نہایۃ السول' للاسنوی جلد ۳ ، صفحہ ۲ ۔

۲۔ ' تعریف الآمدی فی الاحکام' ۔ ج ۳ ، صفحہ ۳

۳۔ 'حل العقول' ۵۳ ۔

۴۔ ' الاحکام' لابن حزم جلد ۷ ، صفحہ ۵۳-۵۶ ۔

شیعۂ زیدیہ[1] کے نزدیک قیاس قابل قبول ہے۔

اسی طرح جمہور فقہا کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ قیاس کس حد تک قابل اعتماد ہو سکتا ہے ۔ چناں چہ اہل الرائے یا عراقی اسکول نے تو اس میں بڑی وسعت رکھی ہے لیکن اہل حدیث یا حجازی اسکول نے اس میں بڑی سختی برتی ہے ۔ بعض احناف نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ قیاس کے معاملے میں دو چیزوں کی مماثلت ہی کافی ہے اور علت مشترکہ کی بھی ضرورت نہیں ۔ ادھر احمد بن حنبلؒ نے حدیث مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ قیاس کو تو اشد ضرورت کے وقت ہی استعمال کرنا چاہیے[2] ۔

قیاس کے مسئلے نے اپنے مخالفین و موافقین میں بڑا ہنگامہ پیدا کر دیا تھا ۔ ہر فریق نے اپنے اثبات دعویٰ کے لیے دلائل شرعی پیش کیے ہیں ۔ ہم ان میں سے اہم دلائل کو اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

مخالفین قیاس کا خیال ہے کہ قیاس کی ضرورت ہی نہیں کیوں کہ قرآن مجید نے اس کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی ۔ چناں چہ آیات میں مذکور ہے : ”و انزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شئی“ (یعنی ، اے رسولؐ ، ہم نے تجھ پر ایک ایسی کتاب نازل کر دی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے ۔) ”ما فرطنا فی الکتاب من شئی“ (یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس کا ذکر ہم نے قرآن میں

۱- 'نہایۃ السول' للاسنوی جلد ۳ ، صفحہ ۸۰ -

۲- 'اعلام الموقعین' جلد ۱ ، صفحہ ۲۵ - ۲۶-

له کر دیا ہو ۔) ''و ما اختلفتم فیہ من شئی فحکمہ الی اللہ[1]'' (یعنی جس مسئلے میں تمھارا اختلاف ہو ، اس کے فیصلے کے لیے اللہ کی طرف رجوع کرو ۔)

مخالفین نے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ قیاس ایک ایسی ظنی چیز ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ، '' و ان الظن لا یغنی من الحق شیأ[2]'' (یعنی ظن اثبات حق کے لیے مفید نہیں ہو سکتا ۔) نیز انھوں نے مزید ثبوت کے لیے یہ حدیث پیش کی ہے : ''اعظمہا فتنۃ علی امتی قوم یقیسون الامور برأیھم فیحلون الحرام و یحرمون الحلال[3]'' (یعنی میری امت کے لیے سب سے بڑا فتنہ وہ لوگ ثابت ہوں گے جو مسائل کا فیصلہ اپنی رائے اور قیاس سے کریں گے ۔ پس وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیں گے ۔) اور وہ ثبوت میں بعض صحابہؓ کا وہ قول بھی پیش کرتے ہیں جو قیاس کی مذمت میں آیا ہے ۔ تمام دلائل عقلی و نقلی پیش کرنے کے بعد مخالفین قیاس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قیاس ہی کی وجہ سے رائے اور مذاہب کی مختلف راہیں پیدا ہوتی ہیں ۔

جواز قیاس کے لیے جمہور فقہا کے دلائل یہ ہیں :

پہلی دلیل قرآن میں ہے : ''و تلک الامثال نضربھا للناس و ما یعقلھا الا العالمون'' (یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں (کے غور و خوض) کے لیے بیان کرتے ہیں اور انھیں صرف

۱- سورۃ نحل (۱۶) ۸۹ - سورۃ انعام (٦) ۳۸ - سورہ شوریٰ (۴۲) ۱۰ -

۲- سورۃ نجم (۵۳) ۲۸ -

۳- 'اعلام الموقعین' جلد ۱ ، صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد -

اہل علم ہی سمجھتے ہیں) ''فاعتبروا یا اولی الابصار[۱]'' (یعنی پس عبرت حاصل کرو اے آنکھوں والو) اور یہ ظاہر ہے کہ مثالوں کا سمجھنا اور واقعات سے عبرت حاصل کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ ایک چیز کے حسن و قبح کو دوسری چیزوں کے سامنے رکھ کر موازنہ کیا جائے جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث سے ہے: ''انا اقضی بینکم بالرای فیما لم ینزل فیہ وحی'' (حضور سرور عالم[ؐ] فرماتے ہیں کہ جن معاملات کے لیے وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ میں اپنی رائے سے کرتا ہوں۔) اسی طرح نبی کریم صلعم سے ایک روایت ہے، آپ نے ابن مسعود سے فرمایا: ''اقض بالکتاب و السنة اذا وجدتھما فاذا لم تجد الحکم فیھما اجتھد رأیک'' (یعنی جب تم قرآن و سنت میں کوئی حکم پاؤ تو اس کے مطابق فتویٰ دو اور جب کوئی حکم قرآن و سنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔) اسی قسم کے الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم نے معاذ بن جبل[رض] اور ابو موسیٰ اشعری[رض] سے اس وقت فرمائے تھے جب آپ نے انھیں قاضی بنا کر یمن بھیجا تھا[۲]۔

۱۔ سورۃ عنکبوت (۲۹) ۴۳ ۔ سورۃ حشر (۵۹) ۲ ۔

۲۔ 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳ ۔ صفحہ ۷۷ اور اس کے بعد) ۔ حدیث معاذ مرسل ہے جسے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے ۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی صلعم نے جس وقت معاذ کو یمن کا قاضی مقرر کیا تو ان سے پوچھا ''تم کس کی رو سے فیصلہ کرو گے؟'' تو انھوں نے جواب دیا کہ قرآن کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

نیز روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا : ''میری ماں نے حج کی منت مانی تھی مگر حج کرنے سے پہلے ہی اس کی وفات ہو گئی، کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں ؟'' آپ نے فرمایا : ''ہاں اس کی طرف سے حج کر۔ ذرا سوچ تو سہی اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا نہ کرتی ؟ پس اللہ کا قرضہ بھی ادا کر کیونکہ اللہ کے قرضے کی ادائگی سب سے مقدم ہے۔''[۱] پس اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج کو ادائگی قرض کے فریضے پر قیاس فرمایا۔

تیسری دلیل : قیاس کرنے میں تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا ''اعرف الامثال

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

رو سے'' پھر آنحضرت نے پوچھا ''اگر قرآن میں وہ حکم نہ پاؤ تو ؟'' انھوں نے جواب دیا کہ اس وقت سنت کی رو سے فیصلہ کروں گا۔ پھر آنحضرت نے پوچھا کہ اگر سنت میں وہ حکم نہ پاؤ ؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ چنانچہ آنحضرت نے اس کی اجازت دے دی۔ جو شک بعض علما نے اس حدیث میں کیا ہے اس کے لیے 'تاریخ الفقہ الاسلامی' تالیف ڈاکٹر عبدالقادر دیکھیے (جلد ۱، صفحہ ۲۱۰ و ۷۰ ۔)

۱۔ اسی مفہوم کی ایک روایت جاریہ خثعمیہ کے متعلق بھی ہے کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے بوڑھے باپ کی طرف سے حج کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ دیکھو شرح بخاری 'عینی' جلد ۱۰ ، صفحہ ۲۱۲ و ۲۱۳ ۔

و الاشباہ و قس الامور عندک[۱]'' (یعنی امثال و نظائر کو پہچانو اور سمجھو ، پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو۔) اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک اور روایت ہے کہ آپ نے شرابی کی سزا کے متعلق صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ کیا تو حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا :
'' تطبق علیہ حد المفتری ای ثمانین جلدۃ لانہ اذا شرب سکر و اذا سکر ھذی و اذا ھذی افتری[۲]'' (شرابی کو تہمت لگانے والے کی سزا دیجیے یعنی ۸۰ کوڑے ، کیوں کہ جب اس نے شراب پی تو اس کو نشہ ہوا اور جب نشہ ہوا تو بیہودہ بکا ، جب بیہودہ بکا تو تہمت لگائی ۔) پس اس مثال میں شراب پینے کو تہمت لگانے پر قیاس کیا گیا ہے ۔

چوتھی دلیل : مخالفین قیاس نے جو دلائل بیان کیے ہیں ، ان کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو ہوائے نفسانی پر مبنی ہو ۔ ایسی رائے یقیناً قیاس فاسد شمار ہوگی ۔ لیکن وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو ، وہ یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے ، کیوں کہ ایسا قیاس قرآن و حدیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا ، کیوں کہ وہ

۱۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس خط کے اختلاف عبارت اور اس کے ماخذ کے بارے میں مفصل بحث باب الاجتہاد میں آئے گی ۔

۲۔ اس اثر کو حضرت امام مالک نے 'موطا' میں روایت کیا ہے ۔ دیکھو شرح 'مؤطا' 'تنویرالحوالک' (جلد ۲ ، صفحہ ۱۷۸) ۔ دوسروں نے بھی لفظی اختلاف کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے ۔

قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں ، وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے[1]۔

قیاس کے ارکان اور شرائط

قیاس کے چار ارکان ہیں : (۱) اصل ، مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) (۲) فرع ، مقیس (جس چیز کو قیاس کیا جائے) (۳) حکم ، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے (۴) علۃ یعنی وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو ۔ پس گزشتہ مثال میں شراب اصل ہے ، نبیذ فرع ہے ، نشہ علت مشترکہ ہے اور حرام ہونا حکم شرعی ہے ۔

مذہب مختار کے نزدیک صحت قیاس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں :

اول : علت ایسا وصف ہو جو شرعاً معتبر ہو اور وہ بالکل صریح اور معین ہو ، مخفی اور غیر معین نہ ہو[2]۔

دوم : مقیس و مقیس علیہ میں ایک ہی علت (وصف) موجود ہو ، کیوں کہ وہ مختلف اوصاف قیاس کے لیے کافی نہیں جو آپس میں مماثلت اور مشابہت رکھتے ہوں ، کیوں کہ ایک چیز دوسری کے ساتھ اسی وقت مل سکتی ہے جب دونوں میں کلی مماثلت ہو[3]۔

سوم : اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہو ۔ اسی لیے اس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا جو کسی خاص واقعے کے

۱۔ 'اعلام الموقعین' جلد ۲ ، صفحہ ۲۴ ۔

۲۔ 'الاحکام' للآمدی جلد ۳، صفحہ ۱۲ اور اس کے بعد ۔

۳۔ ایک عام قاعدہ ہے جو 'مجامع الحقائق' میں مذکور ہے ۔ دیکھو اس کی شرح 'منافع الدقائق' ، صفحہ ۳۲۲ ۔

ساتھ مخصوص ھو ۔ 'قواعد المجامع' میں یہ عبارت مذکور ہے : ''النص علی خلاف القیاس یقتصر علی مورده'' (یعنی حدیث کا جو حکم خلاف قیاس ہوگا ، وہ خاص واقعے کے ساتھ مخصوص رہے گا ۔) قواعد مجامع میں ایک وہ قاعدۂ کلیہ بھی ہے جو 'مجلۃ' کی دفعہ ۱۵ میں مذکور ہے کہ ''ماثبت علی خلاف القیاس فغیره لا یقاس علیه''[1] (یعنی جو حکم خلاف قیاس ثابت ہو اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کر سکتے ۔) یہ اصول آج کل کے اس مشہور قاعدے کے مطابق ہے کہ مستثنیات اپنی جگہ محدود رہتے ہیں[2] ۔

جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے کہ 'مجلے' میں گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں[3] ہے لیکن ایک روایت ہے کہ نبی کریم صلعم نے خزیمہ بن ثابت انصاری کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر تصور فرمایا[4]

۱۔ دیکھو 'المجامع' اور اس کی شرح 'المنافع' صفحہ ۳۳۲ و ۳۴۱ ۔

۲۔ Exceptiones strietissimae interpretantur

۳۔ دفعہ ۱۶۸۵ ۔ آئندہ عنقریب ہم اس کی توضیح کریں گے ۔

۴۔ اس واقعے کو امام بخاری نے روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح 'عینی' جلد ۱۴ ، صفحہ ۱۰۴) اور یہ حدیث 'مسند امام احمد بن حنبل' میں بھی روایت کی گئی ہے ۔ اس کے الفاظ یہ ہیں : ''من شهد له خزیمة او علیه فحسبه'' (یعنی جس کے موافق یا خلاف خزیمہ گواہی دے وہ کافی ہے ۔) دیکھو 'کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق' تالیف امام مناوی ، مصر ، ۱۳۰۵ھ ، صفحہ ۱۱۸ ۔

یعنی خلاف قیاس تنہا خزیمہ کی گواہی فیصلے کے لیے کافی سمجھی گئی - پس یہ استثنا خزیمہ ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا اور جمہور فقہا نے اس حکم پر دوسرے حکم کو کبھی قیاس نہیں کیا[1] اور نہ اس واقعے کے علاوہ کہیں اور کسی ایک مرد کی گواہی کافی سمجھی گئی ہے -

حاصل کلام یہ کہ قیاس اس وقت تک صحیح شمار نہ ہوگا اور نہ دلیل شرعی قرار دیا جا سکتا ہے جب تک اس میں تمام مقررہ شرائط موجود نہ ہوں - اور ایسا قیاس چوں کہ منطقی ضابطوں پر مبنی ہوتا ہے اس لیے اس رائے سے مختلف ہوگا جو محض ہوائے نفسانی پر قائم کی گئی ہو -

---

۱- سلف میں سے قاضیوں کا ایک فرقہ اس طرف گیا ہے کہ ایک ایسے سچے گواہ کی گواہی پر بغیر حلف لیے فیصلہ کیا جا سکتا ہے جس کی سچائی مشہور ہو - ان کا یہ نظریہ حدیث خزیمہ پر قیاس کرتے ہوئے ہے : ''الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ'' تالیف ابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر، ۱۳۱۷ھ، صفحہ ۷۵ -) ہم اس کتاب کے باب البینات میں اس مسئلے کی تشریح کریں گے -

فصل ششم

دوسرے دلائلِ شرعیہ

انصاف اور خیرِ مطلق

جمہور فقہا کے متعلق دلائل شرعیہ ہم گزشتہ فصل میں بیان کرچکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ قانون اسلامی کا پہلا ماخذ نص ہے اور پھر رائے۔

نص خواہ قرآن کی ہو یا سنت کی دیگر دلائل شرعیہ سے مقدم ہے اور اس امر میں کسی مذہب اسلامی کا اختلاف نہیں۔ البتہ نص نہ ہونے کی صورت میں رائے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ نیز آراء میں وہ رائے سب سے مقدم سمجھی جائے گی جو کسی زمانے کے علماے مجتہدین کی متفقہ رائے ہو یعنی اجماع۔ اس کے بعد اس رائے کا درجہ ہے جو ان تمام شرائط و ضوابط کے ساتھ قیاس کی گئی ہو جن کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

ہم گزشتہ فصل میں یہ بھی بتا چکے ہیں کہ احادیث قبول کرنے کے شرائط اور اجماع و قیاس کے شرائط کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف کیسے شروع ہوا۔ لیکن ان کا اختلاف ان مسائل میں اور بھی شدید تھا جن کے لیے چاروں دلائل شرعیہ مذکورہ میں سے کوئی دلیل بھی کارآمد

نہیں ہو سکتی تھی ۔ چنانچہ بعض فقہا نے ایسی نئی دلیلیں اختیار کیں جنھیں دوسرے فقہا نے تسلیم کیا جیسے استحسان ، مصالح مرسلہ اور استصحاب ۔

ان تمام دلائل جدیدہ کا مقصد یہ ہے کہ رائے ، فکر و نظر اور احکام شرعیہ کے اسباب و علل کی تحقیق کی جائے ، نیز یہ کہ معاشرۂ انسانی کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کیا جائے ، اس کی بہتری کے لیے انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار کیے جائیں[1] جن میں عدل عمرانی اور حقیقی انصاف کا پورے طور پر خیال رکھا گیا ہو ۔

اگر بامعان نظر دیکھا جائے تو اسلام میں قانون سازی کی بنیاد حقیقی عدل و انصاف ہی پر قائم کی گئی ہے کیوں کہ یہ قانون الٰہی ہے اور اس میں دین و اخلاق اور اقتصادیات کے تمام ضابطے موجود ہیں اور وہ قدرتی طور پر اپنے ضبط و انضباط کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منسلک ہیں ۔ نیز یہ بھی طبیعی امر تھا کہ احکام الٰہی کے تمام اصول و دلائل اور ان کے فروعی علوم اور تعلیمات میں یکسانیت اور ہم آہنگی موجود ہو تاکہ وہ احکام ایسے دل نشیں ہو جائیں کہ ان احکام کے احترام کے نقوش صفحۂ دل سے کبھی نہ مٹ سکیں ۔ مزید برآں ان احکام میں عملی زاویۂ نگاہ سے بھی رضائے الٰہی اور بندوں کی خوشنودی کی پوری پوری ضمانت موجود ہو ۔

۱۔ 'حجۃ اللہ البالغہ' تصنیف احمد عبدالرحیم عرف شاہ ولی اللہ ، مطبوعہ مطبع منیریہ ۱۳۵۲ھ جلد ۱ ، صفحہ ۱۷ ۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے عدل اور احسان دونوں لفظوں کو ایک ساتھ استعمال فرمایا ہے : ''ان اللہ یأمر بالعدل والاحسان[1]'' (یعنی خدا انصاف اور بھلائی کرنے کا حکم دیتا ہے ۔) عدل و احسان دونوں عموماً ایک ہی ساتھ استعمال ہوتے ہیں یہاں تک کہ ایک دوسرے کے مترادف بن گئے ہیں۔ عدل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے بھائی کو نقصان نہ پہنچائے اور اپنے بھائی کے لیے بھی وہی چیز پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے ، نیز باہمی معاملات میں خلوص و صداقت کو اپنا فرض منصبی تصور کرے ۔ حقوق معاشرہ کی ادائگی کے ضمن میں بھلائی کرنا ، چشم پوشی اور رواداری وغیرہ اوصاف خود بخود آ جاتے ہیں[2] ۔

ان فرائض معاشرہ کے ادا کرنے ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ فقہا نے اپنے اجتہاد میں ہمیشہ روح شریعت کا خیال رکھا اور ان کی مساعی اسی اعلیٰ نصب العین یعنی عدل حقیقی میں کارفرما رہیں ۔ انسانی قوانین عدل حقیقی تک نہیں پہنچ سکے بلکہ انسان کے وضع کردہ قانون تمام مدارج ارتقا طے کرنے کے بعد بھی اس بلند معیار تک نہیں پہنچ سکیں گے جو شریعت الٰہی کا طرۂ امتیاز ہے ۔

قدیم زمانے میں رومانی اور انگریزی قانون میں معدلت گستری[3] کے تصور نے بڑا اہم حصہ لیا ؛ چنانچہ رومیوں

۱- سورۃ نحل (۱٦) ۹۰ -

۲- 'احیاء علوم الدین' للغزالی ، مطبع عثمانیہ ، مصریہ ۱۳٦۲ھ جلد ۲ ، صفحۂ ٦٦ - ۷۵ -

۳- Aequitas; Equity.

کا چیف جسٹس پریٹر[1] اور انگریزوں کی مقامی عدالتوں کے جج[2] پرانے قانون میں نئی نئی ترمیمیں کرنے اور اس کے نقائص[3] دور کرنے میں مسلسل مصروف رہے ہیں تاکہ قانون کو حیات انسانی کی ضروریات اور سچائی کے اصولوں کے مطابق چلائیں۔

اس کے بعد ہم مختصر طور پر فقہائے مسلمین کے بقیہ اصولی دلائل کی وضاحت کریں گے اور اگلے باب میں ان قواعد پر روشنی ڈالیں گے جن کی رو سے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور ان اختلافات سے بھی بحث کریں گے جو بظاہر اجتہاد اور نصوص (قرآن و سنت) میں معلوم ہوتے ہیں۔

استحسان

امام اعظم ابو حنیفہ نعمان رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے مقلدین نے اجتہاد بالرائے میں زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے قیاس استعمال کرنے اور اس کے ذریعے استنباط احکام میں یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ تمام احکام شرع کے لیے قیاس کو معیار بنا دیا، خواہ وہ احکام قرآن و سنت سے ماخوذ ہوں یا نہ ہوں۔

جب کسی مسئلے میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو یعنی قرآن یا سنت کی نص یا اجماع تو فقہا نے صریح قیاس

۱- Praetor.

۲- Chancery Courts.

۳- Aequitas Correctio Legis generaliter Latae qua Parte deficit.

ترک کرکے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا ہے ۔ اور یہی استحسان کا مفہوم ہے ۔

استحسان کی توضیح کی مثال : یہ ایک قیاسی ضابطہ ہے کہ ایسی چیز کی بیع جو بیع کے وقت موجود نہ ہو ، جائز نہیں[1] ۔ اور ایسی چیز کا منافع[2] بھی چونکہ بیع کے وقت موجود نہیں ہوتا اس لیے احناف کے نزدیک حقیقی مال شمار نہ ہوگا ۔ پس ٹھیکے میں چوں کہ معدوم چیز کی بیع ہوتی ہے اور اس کا منافع بھی حقیقی مال نہیں لہٰذا وہ قیاس کی رو سے ناجائز ہونا چاہیے ۔ مگر چونکہ ٹھیکہ قرآن ، حدیث اور اجماع تینوں دلائل شرعیۃ کی رو سے جائز ہے اور یہ تینوں دلائل قیاس سے زیادہ قوی ہیں اس لیے اس مسئلے میں فقہا نے قیاس کو نظر انداز کر کے ٹھیکے کو ایک امر مستحسن سمجھ کر جائز قرار دیا ۔

یہی حال استصناع کا ہے ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کسی چیز کے بنانے کی فرمائش کرے جیسے کشتی وغیرہ ؛ پس اس صورت میں بھی چونکہ وہ چیز موجود نہیں جس کا بنانا مطلوب ہے لہٰذا یہ معدوم چیز کی بیع ہوئی جو قیاسی ضابطے کی رو سے نا جائز ہونی چاہیے ۔ مگر چونکہ ایسی بیع سنت فعلی اور لوگوں کے تعامل یعنی اجماع کی رو سے جائز ہے لہٰذا اس مسئلے میں بھی فقہا نے قیاس ترک کرکے ایسی بیع کو مستحسن سمجھا ہے اور اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے ۔

۱- مجلہ کی دفعہ ۲۰۵ ۔

۲- بخلاف امام شافعی کے کہ وہ منافع کو حقیقی مال شمار کرتے ہیں ('مبسوط' جلد ۱۱ ، صفحہ ۷۸) ۔

اس قسم کے طریقۂ استدلال کو ، یعنی دلیل قوی کے سامنے قیاس ترک کر دینا ، اکثر فقہا نے تو تسلیم کیا ہے لیکن بعض[1] علما نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام دلائل شرعیہ میں سے صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے ۔ اور بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی دلیل استحسان کا قائم کرنا بالکل بے محل ہے کیوں کہ شریعت اسلامی میں کوئی مسئلہ خلاف قیاس نہیں ، اور جو مسئلہ بظاہر خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں : یا تو سرے سے قیاس ہی غلط ہوگا یا وہ حکم شرعی قرآن اور حدیث سے ثابت[2] نہ ہوگا ۔

بہر صورت اگر استحسان کے یہی مخصوص معنی مراد لیے جائیں تو کوئی نفس الامری اختلاف باقی نہیں رہتا اور اس مفہوم کے لحاظ سے استحسان کے اصلی لغوی معنی بھی محفوظ رہتے ہیں ، کیوں کہ یہ کلمہ یعنی استحسان مصدر ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا ۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ تمام فقہا نے قرآن اور قوی دلیلوں کو دوسرے دلائل پر مقدم سمجھا ہے ۔

اصل مسئلے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احناف استحسان کو قیاس خفی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں کیوں کہ یہ قیاس جلی مذکور سے مختلف ہے ۔ وہ قیاس خفی

۱- امام غزالی نے 'مستصفی' میں یہ اعتراض کیا ہے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۹ -)

۲- 'اعلام الموقعین' (جلد ۱ ، صفحہ ۳۳۵) و 'مجموعة الرسائل الکبرٰی' لابن تیمیہ (مصر ۱۳۲۳ھ جلد ۲ ، صفحہ ۲۱۸ -)

کی یہ تعریف کرتے ہیں ''دلیل ینقدح فی نفس المجتھد لا تساعدہ العبارۃ عنہ و لا یقدر علی ابرازہ و اظہارہ ۔'' (یعنی قیاس خفی ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے لیکن وہ اسے لفظوں میں ظاہر نہیں کر سکتا) اور یہ کہ '' ترک القیاس و الاخذ بما ھو اوفق للناس[۱]'' قیاس کو ایسی صورت میں ترک یا اختیار کرنا جو لوگوں کے لیے زیادہ منفعت بخش ہو۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ رواج یا مصلحت یا ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے قیاس جلی کو ترک کر دیا جائے جیسے بیع بالوفاء لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دی گئی ہے[۲] ۔ اسی طرح ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے بہت سے مسائل میں قیاس خفی کی رو سے فتویٰ دیا گیا ہے جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے ۔

بعض مالکیہ نے بھی اس قسم کا استحسان اختیار کیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے ''الالتفات الی المصلحۃ والعدل[۳]'' (یعنی مصلحت عامہ اور انصاف کا لحاظ رکھنا ۔) امام احمد بن حنبل[۴] کی بھی یہی رائے ہے ۔ لیکن امام شافعیؒ

۱۔ 'المبسوط' للسرخسی جلد ۱۰ ، صفحہ ۱۴۵ ۔)

۲۔ 'جامع الفصولین' جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۶ ۔)

۳۔ الاعتصام' تالیف شاطبی (جلد ۲ ، صفحہ ۶۱۱ - ۶۲۱) اور 'بدایۃ المجتہد' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۵۱ ۔)

۴۔ جیسا کہ آمدی کی کتاب 'الاحکام' میں مذکور ہے ۔ (جلد ۳ ، صفحہ ۱۳۵) یہ اس کے مخالف ہے جو سبکی کی کتاب 'جمع الجوامع' میں مذکور ہے ۔ (دیکھو اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیہ بنانی ، جلد ۲ ، صفحہ ۳۶۹ ۔)

نے استحسان کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا : ''من استحسن فقد شرع[۱]'' (یعنی جس نے دلیل استحسان سے کام لیا اس نے شریعت میں نیا قانون بنایا ـ)

امام شافعیؒ نے دلیل استحسان میں یہ قباحت بیان کی ہے کہ ''جب کوئی حاکم اور مفتی کہے کہ چوں کہ اس مسئلے کے بارے میں کوئی حدیث نہیں اور نہ قیاس کام دیتا ہے ، لہٰذا میں استحسان کی رو سے فتویٰ دیتا ہوں تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ دوسرا مفتی اور شہر کا ہر حاکم اپنے اپنے استحسان کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے ـ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی مسئلے میں بہت سے مختلف فتوے جاری ہو جائیں گے ـ اور مفتیان شرع جو کچھ چاہیں گے فتوے دیں گے اور اگر استحسان کی راہ مسدود کر دی جائے تو فتاویٰ کا یہ اختلاف و افتراق ختم ہو جائے گا ـ اگر وہ مفتی جو قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کرتا ہے ، یہ کہے کہ لوگوں پر میرے فتوے کا اتباع لازم ہے ، تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ تمہاری اطاعت کا کس نے حکم دیا ہے جو لوگوں پر تمہاری پیروی فرض ہوئی ؟ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر تمہاری طرح کوئی دوسرا تم سے بھی کہے تو کیا تم اس کی اطاعت کرو گے یا یہ کہو گے کہ میں تو اسی کی اطاعت کروں گا جس کی اطاعت پر مامور ہوں ؟ پس اسی طرح تمہاری اطاعت بھی کسی پر لازم نہیں البتہ اطاعت تو اسی کی لازم ہے کہ جس کی اطاعت کا خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

۱- 'المستصفی' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۷ -)

حکم دیا ہے اور اسی کو حق اطاعت پہنچتا ہے ۔ خواہ وہ حکم صراحۃً دیا گیا ہو یا ایسے دلائل موجود ہوں جن سے ایسا حکم ثابت ہو۔[۱]''

جو استحسان کو مانتے ہیں وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں : آیۃ کریمہ : ''الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ[۲]'' (یعنی جو لوگ بات غور سے سنتے ہیں ، پھر اس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں) ۔ حدیث حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ : ''ما رأہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن[۳]'' (یعنی جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں ، وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے ۔) مگر مخالفین استحسان اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں استحسان کی کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں اجماع کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

آخری ریمارک : استحسان کے تیسرے معنی یہ بھی ہیں : ''جسے مجتہد اپنی عقل و رائے سے بہتر سمجھے اور اس کی طرف جھکے۔'' مگر یہ معنی صحیح نہیں کیوں کہ اس کی بنیاد رجحان طبع اور خواہش نفس پر ہے اور یہ صورت احناف اور امام مالک دونوں کے نزدیک مقبول نہیں ۔[۴]

۱۔ 'کتاب الام' باب ابطال الاستحسان (جلد ۷ ، صفحہ ۲۷۳-۲۷۴ ۔)

۲۔ سورۃ زمر (۳۹) ۱۸ ۔

۳۔ اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے ۔

۴۔ دیکھو 'الاعتصام' میں یہ موقع اور شرح 'المنار' لابن ملک صفحہ ۲۸۵ ۔

مصالح مرسلہ

مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عبادات شرعیہ کی حقیقت تعمیل احکام ہے اور مسائل عبادات دلائل شرعیہ سے بالکل عیاں ہیں۔ بہر حال یہ موضوع ہماری بحث سے خارج ہے۔ اسی طرح سوائے داؤد ظاہری[1] کے تمام ائمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائل معاملات میں عقلی پیمانے استعمال کیے جاتے ہیں اور وہ مصالح اور رفاہ عامہ پر مبنی ہیں۔[2]

جب شرع ان مصالح کا جواز یا عدم جواز نص یا قیاس کے ذریعے سے واضح کر دے تو اس کی تعمیل ضروری ہے لیکن جب شرع مصالح کے بارے میں خاموش رہے یعنی جب دلائل شرعیہ کسی امر کی مصلحت کو واضح نہ کریں تو ہم اس میں مصالح عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں۔

امام مالک نے اس کو جائز قرار دیا ہے، یعنی ان کے نزدیک مصلحت بھی ایک دلیل شرعی ہے۔ انھوں نے اس جدید دلیل کا نام مصالح مرسلہ[3] اس لیے رکھا ہے کہ جب مصالح عامہ کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو اسی کو دلیل فرض کر کے فتویٰ دے دیا جاتا ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم کو ایسے ضابطۂ معنوی سے منسلک کر دیا

۱- ظاہریہ کے نزدیک معاملات بھی عبادات کی طرح تعبدی ہیں، خواہ عقل میں آئیں یا نہ آئیں۔

۲- جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

۳- یہ مسئلہ کتاب 'الاعتصام' میں دیکھیے (جلد ۲، صفحہ ۹۵-۱۱۶) اور 'المستصفیٰ (ج ۱، صفحہ ۱۳۹-۱۴۴) اور 'تبصرۃ الاحکام' (جلد ۲، صفحہ ۱۱۷۔)

جائے جو مصلحت عامہ اور منشأ شریعت دونوں کے موافق ہو، یا بالفاظ دیگر ایسا اصول قائم کیا جائے جس میں رفاہ عامہ اور منشأ شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے۔

اس نئی دلیل کے لیے تین شرائط ہیں: ایک یہ کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ معاملات یعنی امور دنیاوی سے تعلق رکھتا ہو تاکہ اس میں نظر و فکر کے ذریعے مصلحت کا تعین کیا جا سکے۔ دوسرے یہ کہ مصلحت عامہ روح شریعت کے موافق ہو تاکہ دلائل شرعیہ کے مخالف نہ ہو۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ مصلحت عامہ کا تعلق ضروریات زندگی یا حاجیات (امور عامہ) سے ہو نہ کہ کمالیات (تعیشات) سے۔ ضروریات زندگی سے یہ مراد ہے کہ ان سے مذہب، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت مقصود ہو۔ حاجیات سے مراد وہ امور عامہ ہیں جو معاش کی بہتری کے لیے ضروری ہیں، اور کمالیات سے وہ امور مراد ہیں جن کا تعلق سامان تعیش اور آرائش سے ہو۔

ہم چند مثالیں ایسی بیان کرتے ہیں جو مصالح مرسلہ سے متعلق ہیں:

(۱) فوجی اخراجات اور ملک کی حفاظت کے لیے مال داروں پر ٹیکس لگانا۔

(۲) مجرم سے مال واپس لینا خواہ اس نے وہی مال چرایا ہو جو واپس لیا جائے یا دوسرا۔

(۳) جب کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا لیں یعنی حملے کے وقت انھیں اپنے آگے رکھیں تو ایسے نازک موقع پر کفار کے جارحانہ اقدام کو روکنے کے لیے اور تمام

مسلمانوں کی منفعت کی خاطر مسلمان قیدیوں کا قتل جائز ہے، بشرطیکہ اس کے سوا دوسرا چارۂ کار نہ ہو۔

(۴) امام مالک نے اس شخص کی سزا جس پر چوری کا الزام ہو، قید تجویز کی ہے اور آپ کے شاگردوں نے کوڑے لگانا بھی تجویز کیا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک کوڑوں کی سزا میں دو فائدے ہیں: ایک یہ کہ اس طرح مال مسروقہ کا پتا لگ جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ سزا موجب عبرت اور باعث تہدید ہوتی ہے۔ لیکن مار پیٹ کی حالت میں اقرار جرم کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔[1] یہ سزا ویسی ہی ہے جیسی رومیوں میں چوری کے ملزم کی سزا مار پیٹ تھی، اور قرون وسطیٰ کے یورپ میں اور چین کے پرانے قانون میں بھی چوری کے متہم کی سزا یہی تھی۔[2]

مذہب مالکیہ میں مصالح مرسلہ کا خلاصہ یہی ہے جو بیان کیا گیا لیکن باقی ائمہ نے اس دلیل کو تسلیم نہیں کیا سوائے بعض کے جیسے امام طوفی حنبلی، جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ امام غزالی شافعی استصلاح کے قائل تو ہیں مگر پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے نہیں اور جائز بھی صرف اس صورت میں سمجھتے ہیں جب مصلحت اشد ضروری اور بالکل قطعی و یقینی ہو۔

چناں چہ امام غزالی نے مصلحت ہی کی بنا پر جب کفار مسلمانوں کو ڈھال بنائیں تو مسلمانوں کا قتل جائز قرار دیا ہے

۱۔ مگر امام سحنون کے نزدیک ایسے اقرار کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ دیکھو 'الاعتصام'۔

۲۔ کیتون کی کتاب 'المبادی الاولیہ فی علم الحقوق' صفحہ ۲۶۹۔

لیکن وہ چوری کے متہم کو مار پیٹ کی سزا دینا جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ یہاں بازپرس کی مصلحت کے مقابلے میں دوسری مصلحت مضروب کی بھی موجود ہے کہ شاید وہ بے قصور ہی ہو اور ”مجرم کو نہ مارنا بے قصور کے مارنے سے بہتر ہے۔“[1]

چوری کے ملزم کو مارنے کے بارے میں آپ امام غزالیؒ کی رائے زمانۂ حال کے نظریوں، مذہب حنفی کی رائے مختار[2] اور اس حدیث شریف کے موافق پائیں گے ”فان الامام لان یخطی فی العفو خیر من ان یخطی فی العقوبة“[3] (یعنی امام کا غلطی سے کسی مجرم کو معاف کر دینا اس سے بہتر ہے کہ وہ غلطی سے کسی بے گناہ کو سزا دے دے۔)

استدلال و استصحاب حال

استدلال مصدر ہے استدل سے جس کا معنی یہ ہے کہ اس نے دلیل تلاش کی اور حاصل کر لی۔ اسی معنی میں ہم نے یہ لفظ اکثر استعمال کیا ہے اور اسی معنی میں اکثر علمائے اصول اور فقہا نے اپنے اختلافات کے باوجود اسے استعمال کیا ہے۔

۱۔ 'المستصفی' کا مقام مذکور۔

۲۔ 'مبسوط' (جلد ۲۴، صفحہ ۷۰۔)

۳۔ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی، بیہقی، حاکم اور ابن شیبہ سے روایت کرتے ہوئے 'جامع الصغیر' میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۱۲۳۔)

لیکن معنیٔ مذکور کے علاوہ یہ لفظ علمی اصطلاح میں خاص دلیل عقلی کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے : ''ھو دلیل لیس بنص ولا اجماع ولا قیاس'' (یعنی استدلال ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نہ نص ہو ، نہ اجماع اور نہ قیاس ہو[1] ۔) اس مجمل اور مبہم تعریف میں استدلال کے بہت سے معانی اور قسمیں داخل ہیں جن میں سے ہم صرف اہم قسمیں بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں : ''استدلال بالقیاس المنطقی'' اور ''استدلال باستصحاب الحال ۔''

'استدلال بالقیاس المنطقی' کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو چند ایسے جملوں سے مرتب ہو جنہیں تسلیم کر لینے کے بعد دوسرے قول یعنی اس کے نتیجے کا تسلیم کرنا بھی ضروری ہو جائے جیسے 'بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا جزو اعظم رضامندی ہے ۔' ان دونوں جملوں کی صداقت تسلیم کر لینے کے بعد اس کے نتیجے کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ 'بیع کا جزو اعظم رضامندی ہے ۔' چوں کہ اس بحث کا تعلق علم منطق سے ہے لہٰذا یہاں مزید بحث کرنا ضروری نہیں[2]۔

رہا 'استصحاب یا استدلال باستصحاب الحال ، تو اس کی

۱- 'جمع الجوامع' مع اس کی شرح اور حاشیے کے (جلد ۲ ، صفحہ ۳۵۸) اور 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳ ، صفحہ ۱۱۹ اور اس کے بعد) اور 'المستصفی' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۲۷) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۱ ، صفحہ ۲۹۴) ۔

۲- 'الموضوع' شرح قاضی عضدالدین ، جو ابن حاجب کی کتاب 'مختصرالمنتہی' پر ہے ، ۱۳۰۷ھ (جلد ۱ ، صفحہ ۲۱-۵۳) ۔

تعریف یہ ہے کہ استصحاب ایسی دلیل عقلی ہے جو اس وقت کام آتی ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو۔ استصحاب کے لغوی معنی باقی رکھنے کے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم وجود کو ہر حالت میں باقی رکھا جائے یہاں تک کہ تبدیلی حالت ثابت نہ ہو جائے۔ امام شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کے اکثر مقلدین اور شیعہ امامیہ[1] خاص صورت میں ایسے استدلال کے قائل ہیں لہٰذا ہم اس طریقۂ استدلال کی بعض مثالوں سے وضاحت کرتے ہیں:

(۱) 'استصحاب البرأۃ الاصلیہ' (بری الذمہ ہونے کی اصلیت کو باقی رکھنا۔)

اس کا مطلب یہ ہے کہ از روے عقل اصلیت میں کوئی ذمے داری نہیں ہوا کرتی تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ یہی اصول 'کتاب الاشباہ والنظائر'[2] کے قاعدۂ کلیہ میں 'مجلے' کی دفعہ ۸ میں مذکور ہے 'الاصل براءۃالذمۃ' یعنی اصلیت میں کوئی واجبات کسی پر نہیں ہوا کرتے۔ چناں چہ اس قاعدے کے لحاظ سے کوئی شخص اس وقت تک کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا جب تک کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو جو واجبات کو ثابت کرے۔

۱۔ کتاب 'العناوین الاصول' جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے (جلد ۲، صفحہ ۸۴ اور اس کے بعد۔)

۲۔ 'کتاب الاشباہ' للسیوطی (صفحہ ۳۹) اور 'کتاب الاشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۲۳۔)

(۲) 'استصحاب العموم الیٰ ان یرد التخصیص' (یعنی عمومیت باقی رکھنا جب تک کوئی وجہ تخصیص نہ ہو۔)

اس کا مطلب یہ ہے کہ عام نص کا حکم بھی عام رکھا جائے گا تاوقتیکہ دوسری نص کے ذریعے بعض افراد کی تخصیص نہ کر دی جائے؛ چناں چہ ایک عام حکم میں بلا کسی خاص دلیل کے استثنا نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) 'استصحاب النص الیٰ ان یرد النسخ' (یعنی نص کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک دوسری نص سے منسوخ نہ ہو جائے۔)

(۴) 'استصحاب الوصف الثابت شرعاً حتیٰ یثبت خلافہ او استصحاب الماضی بالحال' (یعنی جو کیفیت شرعاً ثابت ہے اسے باقی رکھنا جب تک کہ کیفیت کی تبدیلی ثابت نہ ہو، یا ماضی کا حکم حال میں باقی رکھنا۔)

اس کا یہ مطلب ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانۂ ماضی میں ثابت ہو، وہی حکم زمانۂ حال میں باقی رکھنا تاوقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو۔ اور یہ اصول اس قاعدۂ کلیہ کی رو سے قائم کیا گیا ہے جو اشباہ[1] میں اور مجلے کی دفعہ ۵ میں مذکور ہے کہ 'الاصل بقاء ما کان علیٰ ما کان' یعنی اصل اصول یہ ہے کہ چیز کو اسی کیفیت پر باقی رکھا جائے جس پر وہ پہلے تھی۔ بالفاظ دیگر

۱- 'کتاب الاشباہ' للسیوطی (صفحہ ۳۷) و لابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

جیسا کہ 'مجامع'[1] میں اور مجلے کی دفعہ ۱ میں بھی مذکور ہے کہ 'ما ثبت بزمان یحکم ببقائہ ، ما لم یوجد دلیل علیٰ خلافہ فاذا ثبت فی زمان ملک شئی لاحد یحکم ببقاء الملک ما لم یوجد ما یزیلہ'[2] (یعنی جو چیز کسی وقت ثابت ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو ۔ چناں چہ اگر کسی وقت کسی چیز کی ملکیت کسی شخص کے لیے ثابت ہو تو اس کی ملکیت برقرار رکھی جائے گی تا وقتیکہ ازالۂ ملکیت ثابت نہ ہو جائے ۔)

استصحاب کی اسی قسم کی تشریح میں مذہب شافعی اور مذہب حنفی کا اختلاف ہے ۔ مذہب شافعی میں تبدیلیِ حالت کا ثابت نہ ہونا ہی حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل ہے ، اور مذہب حنفی میں صرف تبدیلیِ حالت کا ثابت نہ ہونا حالت سابقہ باقی رہنے کی دلیل نہیں بلکہ اس سے تو تبدیلی کے دعوے کی نفی ہوتی ہے[3] ۔ در اصل یہ اختلاف نظری ہے یعنی خیال کی صورت گری ہے ورنہ دونوں کا نتیجہ اور مآل ایک ہی ہے ۔

(۵) ' استصحاب المقلوب او استصحاب الحال فی الماضی' (یعنی برقراری معکوس یا حال کی حالت کو ماضی میں قائم رکھنا ۔)

۱- 'المجامع' اور اس کی شرح ' المنافع' (صفحہ ۳۳۰) ۔

۲- نیز دیکھو 'مجلہ' کی دفعہ ۱۶۸۳ ۔

۳- 'اعلام الموقعین' میں یہی مضمون اور شرح 'مجامع' (صفحہ ۳۱۱ ۔)

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانۂ حال میں ثابت ہو ، اسے زمانۂ ماضی میں بھی برقرار رکھنا۔ جیسے جب فقہا کا اختلاف ہو جائے کہ آیا وہ دستوری ضابطے یا پیمانے جو ان کے زمانے میں مروج ہیں ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے یا نہیں تو استصحاب کی رو سے اس کا فیصلہ ایجاب میں ہوگا تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔ مگر ایسا استصحاب ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا[1]۔

اسلام سے پہلے کی شریعتیں

قوانین کے اساسی ماخذ کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم ایک ایسی آخری دلیل کا ذکر کرتے ہیں جس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ 'شرع من قبلنا شرع لنا' (یعنی پچھلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی قابل عمل ہیں۔) اس دلیل کے متعلق ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا شریعت اسلامی نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کیا ہے یا نہیں ؟

ایک فرقے نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ پچھلی شریعتیں شریعت اسلامی سے منسوخ ہو چکی ہیں سوائے ان احکام کے جنھیں شریعت اسلامی نے برقرار رکھا ہے۔ علمائے اصول کے نزدیک یہی قول مختار ہے[2]۔

۱۔ 'الابہاج' شرح 'المنہاج' للسبکی (مطبوعہ مع شرح اسنوی) جلد ۳ ، صفحہ ۱۱۱-۱۱۲ ۔

۲۔ 'المستصفی ، (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۲) اور 'الاحکام' آمدی کی (جلد ۳ ، صفحہ ۱۲۹) ۔

دوسرے فریق نے کہا کہ 'شریعة من قبلنا شریعة لنا' یعنی ہم سے پہلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی واجب‌العمل ہیں ، بایں معنی کہ پہلی شریعتوں کے وہ احکام جو شریعت اسلامی سے منسوخ نہیں ہوئے واجب العمل ہیں ، اس قاعدے کی رو سے کہ 'القدیم یترك علٰی قدمه'. یہی 'مجامع'[1] اور 'مجلے' کی دفعه ۶ میں ہے -

بحیثیت مجموعی ہمیں اس دلیل میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا ، کیوں کہ اس کا تعلق خاص عبادات سے ہے - باقی رہے معاملات تو ہم اگلے باب میں دیکھیں گے کہ اسلامی شریعت آئین قدیمه سے کہاں تک متأثر ہوئی ہے -

---

۱- شرح 'المجامع' (صفحه ۲۱۱ و ۳۲۶) -

فصل هفتم

اجتہاد

اجتہاد اور تقلید

اجتہاد کے لغوی معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ھیں اور اصطلاح شرع میں اس امکانی کوشش کے صرف کرنے کا نام ھے جو دلائل شرعیه کے ذریعے استنباط احکام کے لیے کی جائے ۔ بالفاظ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃالصدر اصول اساسی کی وساطت سے احکام شرع کے استخراج کے لیے کی جائے ۔ اجتہاد کا مفہوم تقلید کے بالکل برعکس ھے ، کیوں که تقلید میں بلا نظر و تنقید دوسرے کی رائے کی پیروی کی جاتی ھے یا جس طرح آمدی[1] نے تقلید کی تعریف کی ھے که ''بلا چون و چرا دوسرے کی رائے پر عمل کرنا ۔''

چوں که شرع اسلامی شریعت الٰہیه ھے جو مشہور اور مقررہ اصول سے ماخوذ ھے خواہ وہ اصول منقوله ھوں جیسے کتاب اللہ اور سنت نبوی یا عقلی ھوں جیسے اجماع ، قیاس اور استحسان وغیرہ ؛ پس انھیں دلائل شرعیه سے استخراج احکام کا نام اجتہاد ھے ، اور اجتہاد ھی کے ذریعے معاملات روز مرہ اور معاشرۂ انسانی کے تقاضوں کو کما حقه' پورا

۱- 'الاحکام' (جلد ۳ ، صفحه ۱۶۶ -)

کیا جا سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے ۔

شرع اسلامی کے مجتہدین جب تک قرآن و حدیث کے احکام پاتے تھے ، ان پر عمل کرتے تھے اور جب کسی مسئلے میں قرآن و حدیث کا کوئی حکم نہ ہوتا تھا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے ۔ پس وہ کبھی تو مسائل حاضرہ کو امثلہ و نظائر پر قیاس کرتے تھے اور کبھی استحسان و مصالح مرسلہ یا استصحاب و استدلال کے ذریعے استنباط احکام کرتے تھے ۔

اجتہاد کے ذریعے استخراج احکام کا طریقہ ایک نہ تھا بلکہ مختلف طریقوں سے اجتہاد کیا جاتا تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلوب اجتہاد اور مذاهب میں اختلاف رونما ہو گیا خصوصاً دولت عباسیہ کے عہد زریں میں ۔ اسی دور میں اهل سنت کے چاروں مذاهب پیدا ہوئے اور علم فقہ و علم اصول نے ترقی کی ۔

چناں چہ فقہا میں مباحثے اور مناظرے شروع ہوگئے ، نیز تبادلۂ خیالات اور تبادلۂ عقائد بھی ہوتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ائمہ مجتہدین کے مقلدوں کا باهمی اختلاف بہ نسبت خود ائمہ کے باهمی اختلاف کے بہت کم رہ گیا اور ان کے مختلف نظریے بھی ایک دوسرے سے قریب تر ہوگئے ۔

یہاں تک کہ دولت عباسیہ کے آخری دور میں اجتہاد کا یہ جوش و خروش کم ہوگیا حتٰی کہ تیرھویں صدی عیسوی میں ہلاکو خاں کے هاتھوں سقوط بغداد کے بعد علمائے اهل سنت نے مذهب میں بے جا قطع و برید کے

خوف سے باتفاق رائے اجتہاد موتوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ اس کے بعد عربی ثقافت آہستہ آہستہ زوال پذیر ہونے لگی اور اس کے تمام گوشوں پر جمود طاری ہو گیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقلید کا رواج عام ہو گیا ، فقہی اجتہاد ختم ہو گیا اور اوہام پرستی و بے بنیاد معتقدات کا زور ہو گیا جو مسلمانوں کے انحطاط و زوال کا مظہر بن کر عرصۂ دراز تک باقی رہا ۔

بسا اوقات جاہل مقلدوں نے ایسے بے بنیاد مسائل اختیار کر لیے جن کا فقہ سے کوئی علاقہ نہ تھا ۔ اور بہت سے غیر ملکیوں یا مستشرقین نے یہ حالت دیکھ کر شرع اسلامی کے بارے میں فیصلہ دے دیا کہ وہ ایک پس ماندہ قانون ہے ، اور یہ خیال کیا کہ اسلامی قانون جدید تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا ۔ یہانتک کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہر جگہ اصلاحی تحریکات شروع ہوگئیں اور سلف صالح کے مذہب کی نشأۃ ثانیہ کا ظہور ہوا ۔ چناں چہ شیخ محمد عبدہ جیسے بہت سے ائمہ تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذہب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے ، اور انھوں نے تمام مذاہب اسلامیہ کو ایک مرکز پر لانے کی ہر ممکن کوشش کی ، نیز فیصلہ کیا کہ اصول شرع اور ان کی حقیقی روح کی طرف رجوع کیا جائے اور ثقافتی ترقی کے میدان میں انھیں کو چراغِ راہ بنایا جائے۔

مجتہدین

اجتہاد ہر شخص کے لیے جائز نہیں بلکہ اجتہاد کرنے کے لیے ان مخصوص صلاحیتوں کا ہونا لازمی ہے جو مجتہد کو

اس قابل بنا دیں کہ وہ استخراج احکام اور استدلال کے کام کو کما حقہ انجام دے سکے ۔ لہذا مجتہد کے لیے شرط ہے کہ وہ صائب الرائے ہو ، صاحب فراست ہو ، انصاف پسند ہو ، پاکیزہ اخلاق کا مالک ہو ، احکام سمجھنے کی بصیرت تامہ رکھتا ہو ، یعنی دلائل شرعیہ اور استنباط احکام کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو ، اس کے ساتھ زبان پر پورا عبور رکھتا ہو ؛ تفسیر قرآن ، اسباب نزول ، راویوں کے حالات ، جرح و تعدیل کے طریقوں اور ناسخ و منسوخ کی حقیقت سے پوری طرح با خبر ہو ۔ شاطبی نے اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مجتہد مقاصد شریعت سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو ۔

تمام شرائط مذکورہ اس مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہیں جس کا نصب العین تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا ہو ۔ لیکن یہ تمام شرائط دوسری قسم کے مجتہدین کے لیے ضروری نہیں ۔ چناں چہ کسی ایک مسئلے میں اجتہاد کرنے والے کے لیے اتنا کافی ہے کہ وہ اس خاص مسئلے کے دلائل اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو ۔

مجتہدین کے کئی درجے ہیں : مجتہد فی الشرع ، مجتہد فی المذہب ، مجتہد فی المسائل اور مجتہد مقید ۔

پہلی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی الشرع وہ ہے جو کسی خاص مذہب کا بانی ہو جیسے مذاہب اہل سنت کے چار ائمہ ابو حنیفہؒ ، مالکؒ ، شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ ، یا مردہ مذاہب کے بانی جیسے اوزاعی ، داؤد ظاہری اور طبری ، یا جیسے امام جعفر صادق اہل شیعہ کے نزدیک ، یا ان حضرات کے علاوہ اس درجے کے دیگر ائمہ ۔

دوسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المذہب وہ ہے جو کسی مذہب کا بانی نہ ہو البتہ ائمۂ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہو لیکن بہت سے اصولی یا فروعی مسائل میں اپنے پیش رو امام سے اختلاف رکھتا ہو اور اپنے ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج کرتا ہو ، نیز زندگی کے عملی مسائل کو شرعی اصول و مبادی کے مطابق ڈھال سکتا ہو جیسے مذہب حنفی میں صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی اور مذہب شافعی میں امام شافعی کے شاگرد امام مزنی[1] وغیرہ۔

تیسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المسائل وہ ہے جو مذہب کے اصول و مبادی میں نہیں بلکہ بعض فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لے جیسے مذہب حنفی میں طحاوی ، سرخسی وغیرہ اور مذہب شافعی میں غزالی وغیرہ۔

چوتھی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد مقید وہ ہے جو آرائے سلف کا پابند ہو اور انھیں کے اجتہاد کی پیروی کرتا ہو لیکن احکام کی حقیقت اور ان کے منشا کو اچھی طرح سمجھتا ہو۔ ایسے مجتہدوں کو اصحاب تخریج کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ مذہبی مسائل کے متعلق مختلف آرا میں ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں ، قوی و ضعیف ، ظاہرالروایۃ اور نادر روایات وغیرہ کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں جیسے مذہب حنفی میں کرخی ، قدوری ، صاحب ہدایہ اور فقہ کے چار مشہور متنوں کے مصنف۔ ان کے بھی مختلف درجے

۱۔ 'طبقات الشافعیہ الکبریٰ' لابن السبکی میں مذکور ہے (ج ۱ صفحہ ۲۴۳) کہ مزنی امام شافعی سے اصولی اختلاف نہیں رکھتے البتہ فروعی مسائل کے استخراج میں اختلاف ہے۔

هیں ۔ ان حضرات کے بعد ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جو بغیر حجت ملزمہ کے اپنے پیش رو ائمہ کے مسلک پر چلتے ہیں ۔[1]

وجوب اجتہاد کی دلیلیں

کتاب و سنت ، اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) اور ائمہ اربعہ[2] کے اقوال میں بہت سی ایسی شرعی دلیلیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر اس شخص پر اجتہاد کرنا واجب ہے جس میں مجتہد کی صفات موجود ہوں ۔ دلائل کا خلاصہ ملاحظہ ہو :

اول کتاب اللہ : قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و خوض کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے ۔ آیۃ ''فاعتبرو یا اولی الابصار'' (اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو) ، ''فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ و الرسول''[3] (یعنی اے مومنو ! اگر کسی معاملے میں تمھارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف رجوع کرو ۔)

۱۔ دیکھو ابن عابدین کی تصنیف 'شرح المنظومہ' مسمی 'عقود رسم المفتی' مطبع معارف سوریہ ۱۳۰۱ھ (صفحہ ۴ - ۵ -)

۲۔ رسالہ 'القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید' للشوکانی (۱۳۴۸ھ) اور 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳ ، صفحہ ۱۳۹ اور اس کے بعد) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۲ ، صفحہ ۱۲۸ اور اس کے بعد ۔)

۳۔ سورۃ حشر (۵۹) ۲ سورۃ نساء (۴) ۵۹ ۔

دوم سنت : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا 'اجتہدوا فکل میسر لما خلق لہ'[1] (یعنی اجتہاد کرو کیوں کہ جو شخص جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے ، اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کر دیتا ہے ۔) اذا حکم الحاکم فاجتہد ، ثم اصاب فلہ اجران و اذا حکم اجتہد ثم اخطأ فلہ اجر[2] (یعنی جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے) ؛ 'طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ'[3] یعنی علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے ، 'العلما امناء امتی'[4] (یعنی علما میری امت کے امین ہیں) ، 'العلما مصابیح الارض و خلفاء الانبیا و ورثتی و

۱۔ 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳ ، صفحہ ۱۷۰ ۔)

۲۔ یہ حدیث 'صحیحین' میں روایت کی گئی ہے 'مسلم' (جلد ۵ ، صفحہ ۱۳۱) 'بخاری' مع شرح عینی (جلد ۲۵ ، صفحہ ٦۷ ۔)

۳۔ یہ حدیث سیوطی نے 'جامع الصغیر' (نمبر ۵۲٦۴) میں بیہقی ، طبرانی خطیب اور ابن عدی سے روایت کی ہے ۔ نووی نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے ، اگرچہ معنی کے لحاظ سے صحیح ہے ۔ 'فتاوی النووی' المعروف بہ 'المسائل المنثورہ' دمشق ۱۳۴۸ ھ ، (صفحہ ۱۱۸ ۔)

۴۔ 'جامع الصغیر' (نمبر ۵۷۰۴) روایت دیلمی ۔ یہ حدیث ضعیف ہے ۔

ورثة الانبیاء'' (یعنی علماء زمین کے چراغ ہیں اور انبیا کے جانشین ہیں نیز میرے اور تمام انبیاء کے وارث ہیں ۔) ان تمام احادیث میں جد و جہد ، طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے ۔

سوم اجماع صحابہ : فرمایا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے 'اقول فی الکلالة[2] برأئی ، فان یکن صواباً فمن اللہ و ان یکن خطأ فمنی و من الشیطان و اللہ و رسوله منه بریئان' (یعنی میں اس شخص کے بارے میں جو مرنے کے بعد وارث نہ چھوڑے ، اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں ، پس اگر میری رائے صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر وہ غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے جس سے اللہ اور اس کا رسول (صلی اللہ علیہ و سلم) بری ہیں ۔)

اور فرمایا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ''ان عمر لایدری انه أصاب الحق و لکنه لم یأل جهداً '' (یعنی عمر یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پا لیا لیکن اس نے اپنی سعی میں کوتاہی نہیں کی ۔) نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں میں تقریر کرتے ہوئے اس عورت کے جواب میں جس نے زیادہ مہر مقرر کرنے کی ممانعت کی تردید کی تھی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حق بات سے آگاہ کیا تھا (عمر رضی اللہ عنہ نے)

۱- 'جامع الصغیر' (نمبر ۵۷۰۳) روایت ابن عدی ۔ یہ بھی ضعیف ہے ۔

۲- یعنی کلالہ کی میراث میں جس کا نہ باپ ہو نہ بیٹا ہو۔

فرمایا تھا : ''اصابت امراۃ و اخطا عمر[۱]'' (یعنی عورت کی رائے صحیح ہے اور عمر کی غلط ہے ۔)

چہارم ائمہ اربعہ کے اقوال[۲] : ابن قیم نے امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف سے روایت کی کہ انھوں نے فرمایا ''لا یحل لاحد ان یقول بقولنا حتیٰ یعلم من این قلنا ۔'' (کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بنا پر کہا ۔)

معن بن عیسٰی سے روایت ہے کہ انھوں نے امام مالکؒ کو یہ کہتے سنا : ''انما انا بشر اخطیَ و اصیب انظروا فی رائی کلما و افق الکتاب و السنۃ فخذوا بہٖ و ما لم یوافق الکتاب و السنۃ فاترکوہ ۔'' (یعنی بے شک میں انسان ہوں ، غلط فیصلہ بھی دے سکتا ہوں اور صحیح بھی ؛ میری رائے پر غور کیا کرو ، پس جو رائے کتاب و سنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب و سنت کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو ۔) اسی بنا پر امام مالکؒ نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب نہ دیں ۔

اسی طرح امام شافعی نے فرمایا : ''ما قلت و کان النبی صلعم قد قال بخلاف قولی ، فما صح عن النبی صلعم اولیٰ و لا تقلدونی و اذا صح خبر یخالف مذہبی فاتبعوہ و اعلموا انہ مذہبی ۔'' (یعنی اگر نبی کریم صلعم کا فرمان

۱۔ آمدی کی 'الاحکام' (جلد ۳ ، صفحہ ۱۵۰) اور 'احیاء علوم الدین' للغزالی جلد ۱ ، صفحہ ۳۹ ۔)

۲۔ 'القول المفید' صفحہ ۱۵ - ۲۷

میرے قول کے خلاف ہو تو حضور کا فرمان واجب التعمیل ہے ، اس وقت میری تقلید نہ کرو۔ اور اگر کوئی حدیث میرے مسلک کے خلاف ہو تو حدیث کی پیروی کرو اور جان لو کہ وہی میرا مذہب ہے ۔)

آخر میں امام احمد بن حنبل نے ، جو سنت پر عمل کرنے اور رائے سے نفرت کرنے میں تمام ائمہ سے زیادہ مشہور ہیں ، بالکل یہی مضمون بیان فرمایا ہے : ''لا تقلدنی و لا مالکاً و لا الشافعی و لا الشوری و خذ من حیث اخذوا'' (یعنی نہ میری تقلید کرو ، نہ مالک کی نہ شافعی کی ، نہ ثوری کی بلکہ انہیں ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے ، یعنی قرآن و حدیث ۔)

مذکورہ بالا تمام دلائل سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ شرع میں اندھی تقلید جائز نہیں اور یہ کہ اجتہاد ہر اس شخص پر فرض ہے جو عالم ہو اور اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو ۔ ان دلائل سے ایک اور مسئلے پر بھی روشنی پڑتی ہے اور وہ یہ کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہو سکتی ہے اور صحیح بھی - یہی مختار رائے ہے بخلاف بعض معتزلہ[1] کے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد عقلی مسائل میں صائب رائے رکھتا ہے ، حالانکہ ان کا یہ کہنا تکلیف مالا یطاق ہے (یعنی ایسے کام کا حکم دینا جو بس میں نہ ہو) اور وہ اس آیت کی رو سے جائز نہیں : ''لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا[2]'' (یعنی خدا کسی کو

۱۔ دیکھو 'الاحکام' للآمدی' (جلد ۳ ، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷) ۔

۲۔ سورہ بقرہ (۲) ۲۸۶ ۔

اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا ۔)

اجتہاد کے واجب ہونے اور تقلید کے ممنوع ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب کسی مجتہد یا قاضی کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے سابقہ فیصلے میں غلطی کی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلے کی پابندی لازم نہیں ۔ چناں چہ اسی مضمون کا ایک خط عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری کو تحریر فرمایا تھا : ''ولا یمنعک قضاء قضیت فیہ الیوم ، فراجعت فیہ رأیک فہدیت فیہ لرشدك ان تراجع فی الحق فان الحق قدیم لا یبطلہ شیٔ و مراجعة الحق خیر من التمادی فی الباطل[۱]'' (یعنی جو فیصلہ تم نے آج کیا پھر تم نے اس

۱۔ اس مشہور خط کے حوالے کے لیے مع اختلاف عبارات کتب ذیل دیکھیے: 'الاحکام السلطانیہ' للماوردی (صفحہ ۶۸) ، 'اعلام الموقعین' (جلد ۱ ، صفحہ ۷۲) ، 'المبسوط' (جلد ۱۶ ، صفحہ ۶۰ اور اس کے بعد) 'العقد الفرید' (جلد ۱ ، صفحہ ۳۸) ، 'عیون الاخبار' لابن قتیبہ (جلد ۱ ، صفحہ ۶۶) ، 'مقدمہ ابن خلدون' (صفحہ ۱۹۲) ، 'جمہرۃ رسائل العرب' (جسے جناب احمد ذکی صفوت نے نقل کیا ہے ، ۱۹۳۷ع ، جلد ۱ ، صفحہ ۲۵۲) ، 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳ ، صفحہ ۸۱) وغیرہ ۔ اس خط کو بہت سے ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے البتہ اس کی صحت میں بعض ناقدین نے شک کیا ہے جیسے ابن حزم جس نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ جعلی ہے ۔ دیکھو 'النبذ فی اصول الفقہ الظاہری' (صفحہ ۵۱) اور 'المحلی' (جلد ۱ ، صفحہ ۹۹ ، حاشیے میں اس کی تردید کے ساتھ) اور کتاب 'تاریخ الفقہ الاسلامی' مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر (صفحہ ۷۰ ۔)

فیصلے سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابق فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیوں کہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی ۔ اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر زیادہ عرصہ قائم رہنے سے بہتر ہے ۔)

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد میں بہ نسبت اہل سنت کے زیادہ وسعت ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جس طرح اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اسی طرح آج بھی کھلا ہوا ہے ۔ شیعہ امامیہ اجتہاد کو اجماع اور قیاس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں ۔ اور امام ان کے نزدیک سب سے بڑا مجتہد ہوتا ہے جس سے وہ علمی فیض حاصل کرتے ہیں اور وہ خطا و نسیان سے معصوم ہوتا ہے ۔ لیکن اہل سنت کے عقیدے میں خلیفہ کی یہ حیثیت نہیں ہوتی جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے ۔

تقلید کب جائز ہے

تقلید بہ معنی مذکور ، یعنی بے چون و چرا دوسرے کی رائے کی پیروی کرنا اس شخص کے لیے جائز نہیں جو اجتہاد پر قدرت رکھتا ہو بلکہ صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اجتہاد سے قاصر ہو جیسے عوام جہلا یا وہ طالب علم جس میں ہنوز اجتہاد کی صلاحیت پیدا نہ ہوئی ہو ۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق قواعد عامہ میں کہا گیا ہے : ''الفتویٰ فی حق

الجاهل کالاجتہاد فی حق المجتہد[1]'' (یعنی فتویٰ ان پڑھ کے لیے ایسا ہے جیسے اجتہاد مجتہد کے لیے۔ یا ''فتاویٰ المجتہدین بالنسبۃ الی العوام کالادلۃ الشرعیۃ بالنسبۃ الی المجتہدین[2]'' (یعنی عوام کے لیے مجتہدین کے فتووں کی وہی حیثیت ہے جو شرعیہ دلائل کی مجتہدین کے نزدیک۔)

عوام کے لیے تقلید کا جائز ہونا ایک معقول بات ہے، کیوں کہ اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا تقاضا یہی ہے کہ بعض لوگ صنعت و حرفت کے مختلف پیشوں میں مشغول ہوں۔ پس اجتہاد کے مواقع اسی شخص کو حاصل ہیں جو علم فقہ اور اصول فقہ میں مہارت تامہ رکھتا ہو لیکن جس کو یہ مہارت حاصل نہ ہو اس پر ائمۂ مجتہدین کی تقلید واجب ہے۔ اس آیت پر عمل کرتے ہوئے 'فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون[3]'' (یعنی اگر تم علم نہیں رکھتے تو اہل علم سے پوچھو۔)

اس میں شک نہیں کہ مذاہب مختلفہ منضبط ہو جانے کے بعد بہ نسبت پہلے کے اجتہاد کی گنجائش بہت کم رہ گئی ہے کیوں کہ ہر قسم کے مسائل و مقدمات سابق مجتہدین کے سامنے پیش کیے گئے؛ پس انہوں نے ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اجتہاد کیا، اپنی آرا کی تائید میں دلائل و براہین پیش کیے اور اپنے مذاہب کو مضبوط بنیادوں پر قائم کر دیا۔

۱- 'المجامع' اور اس کی شرح (صفحہ ۳۲۶-)
۲- 'الموافقات' جلد ۴، صفحہ ۲۹۲-
۳- سورہ نحل (۱۶) ۴۳-

بعد ازاں بہت کم فقہا ایسے ہوئے جنھوں نے آزادانہ اجتہاد کیا ، بلکہ اکثر مجتہدین مذاہب اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کے مقلد بن گئے اور اسی کے مسلک پر چلنے لگے ، نیز اسی مذہب کے مطابق فتویٰ دیا ۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلسلۂ اجتہاد بالکل بند ہوگیا مگر جدید اصلاحی تحریکات جیسے وہابیہ اور سلفیہ نے اس جمود کو دور کیا ۔ علاوہ ازیں اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا روح شریعت ، قرآن و حدیث ، نیز مذکورہ بالا دلائل عقلیہ کے بھی خلاف ہے ۔

تقلید کے بارے میں بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں ، مثلاً ''کیا اہل سنت کے نزدیک چار مذاہب کے علاوہ کسی اور مسلک کی تقلید جائز ہے ؟ کیا یہ جائز ہے کہ ایک امام کا مسلک ترک کرکے دوسرے امام کا مسلک اختیار کر لیا جائے ؟ ''

پہلے سوال کا جواب ابن صلاح [1] نے یہ دیا ہے کہ مقلد پر صرف ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے ، دوسرے کسی کی نہیں ، اس لیے کہ ان کے مذاہب تمام دنیا میں پھیل چکے ہیں اور ان مذاہب کے تمام مسائل بحث و تمحیص کے بعد منضبط ہو چکے ہیں اور ان کی فروعات شائع و ذائع ہو چکی ہیں ۔ اور یہ جواب اس لیے معقول ہے کہ مقلد تفصیلی حالات سے ناواقف ہوتا ہے اس لیے حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ انھیں (چار) مذاہب مشہورہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے ۔

البتہ دوسرے سوال کے جواب میں رائے مختار یہ ہے کہ اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلے میں کسی ایک مذہب کا

۱- شرح 'المنہاج' مصنفہ اسنوی (جلد ۳ ، صفحہ ۱۹۱ -)

اتباع کرے تو وہ دوسرے مسئلے میں دوسرے مذہب کو اختیار کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مسئلہ پہلے مسئلے سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلے میں کسی مجتہد کے فتوے پر عمل کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مسئلے میں کسی دوسرے مفتی کے فتوے پر عمل کر لے۔ البتہ جب وہ کسی فتوے پر عمل کر لے تو پھر اس کے لیے دوسرے مذہب کے فتوے پر عمل کرنا جائز نہیں[1]۔

قولِ صحابی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے قابل عمل ہونے میں علمائے اہل سنت میں سے کسی کو اختلاف نہیں البتہ کسی ایک صحابی کے فتوے کا واجب الاتباع ہونا اور اسے قیاس یا دوسرے فتووں پر ترجیح دینا مختلف فیہ[2] ہے۔

اس مسئلے میں بعض احناف کا یہ مسلک ہے کہ صحابی کا قول بھی ایک دلیل شرعی ہے اور اسی لحاظ سے وہ واجب الاتباع ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ دوسرے لوگوں کی نسبت نبی کریم صلی اللہ علیہ و سلم سے زیادہ قریب ہیں اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، آپ کے حالات، نزول قرآن کے اسباب، نصوص کا منشا اور مفہوم

۱- 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۷۳ -)

۲- شرح 'المنار' لابن ملک (صفحہ ۲۵۲) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۴، صفحہ ۱۲۰ اور اس کے بعد -)

دیگر لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے - چناں چہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے متعلق فرمایا ہے : ''اصحابی کالنجوم بأیہم اقدیتم اهتدیتم -'' (یعنی میرے صحابی ستاروں کے مانند ہیں ، تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کرو گے ہدایت پا لو گے -)

لیکن باقی مذاہب اور امام کرخی حنفی کے نزدیک راجح رائے یہ ہے کہ صحابی کا قول نہ دلیل شرعی قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ واجب التقلید ہے ، حتیٰ کہ امام غزالی نے اسے اصول موہومہ میں شمار کیا ہے[1] - پھر یہ کہ مخالفین کی وہ حدیث جسے انھوں نے بطور دلیل پیش کیا ہے ، اس سے کسی صحابی کے قول کا واجب التقلید ہونا ثابت نہیں ہوتا ، علاوہ ازیں اس حدیث کی اسناد اس قدر ضعیف ہیں کہ روایت کے درجے سے گری ہوئی ہیں[2] -

آج کل کی عدالتوں کا اجتہاد

آج کل چوں کہ اکثر قوانین حکومت کے وضع کردہ ہیں اور ان کی ترتیب و تدوین معین و صریح عبارتوں میں ہو چکی ہے اس لیے اجتہاد کے اس معنی کے لحاظ سے جو ہم نے اوپر بیان کیے ، اب اجتہاد کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی - اور عصر حاضر میں اجتہاد کا لفظ خاص اس

۱- 'المستصفی' جلد ۱ ، (صفحہ ۱۳۵ -)

۲- ' الاحکام ' لابن حزم (جلد ٦ ، صفحہ ۸۲) اور ' اعلام الموقعین' (جلد ۲ ، صفحہ ۱۷۴) اور 'التقریر و التحبیر' (جلد ۳ ، صفحہ ۹۹ -)

طریق کار کے لیے بولا جاتا ہے جو جج اپنے فیصلے کرتے وقت اختیار کرتے ہیں خواہ اس کے ذریعے قانونی عبارتوں کی وضاحت مقصود ہو یا نص صریح نہ ہونے کی صورت میں یا نص کے صراحت طلب ہونے کی صورت میں ضروری حل تلاش کرنے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔

چوں کہ 'مجلۂ احکام عدلیہ' میں مسائل شرعیہ کے عام احکام موجود نہ تھے اس لیے حکومت عثمانیہ کی وزارت عدلیہ نے ایک اعلان جاری کیا جس کی رو سے ان مسائل کے بارے میں جن کے لیے 'مجلے' میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو کتب فقہ کی طرف رجوع کرنا ضروری قرار پایا[1]۔

ہماری عدالتوں اور فرانس جیسے بہت سے ملکوں کی عدالتوں کے لیے نہ تو اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے اور نہ ان پر ہائی کورٹ کے فیصلوں کی پابندی لازم ہے در آں حال کہ وہ عملاً ان فیصلوں کی پابند ہیں خصوصاً ہائی کورٹ کے فیصلوں کی۔[2] اس پر عمل درآمد کا نتیجہ یہ ہوا کہ قانون سازی میں آہستہ آہستہ غیر محسوس طریق پر ترقی ہونے لگی جس سے بہت بڑی کمی پوری ہو رہی ہے۔ چناں چہ اس کی گراں قدر افادی حیثیت سے انکار نہیں

۱- جریدہ 'محاکم' (ترکی) شمارہ ۱۰۷ شائع شدہ ۲۹ شعبان ۱۲۹۸ھ (مطابق ۱۳ تموز ۱۲۹۷ مالیہ) صفحہ ۸۵۳-۸۵۴)۔

۲- لبنان کی ہائی کورٹ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں بروئے دفعہ ۲ قرارداد نمبر ۲۳۹ . ل . ر مجریہ ۱۶ ستمبر ۱۹۳۹ء معطل کر دی گئی۔

کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ لبنان کے قانون مجریہ ۱۴۔ اکتوبر ۱۹۴۴ع (دفعہ ۶) نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ جب کسی مسئلے میں اختلاف ہو تو اسے 'محکمۂ استئناف' یعنی 'کورٹ اوف اپیل' میں پیش کیا جائے جو ایک صدر اور آٹھ بڑے ججوں پر مشتمل ہو اور یہ عدالت اس قانونی مسئلے کے بارے میں فیصلہ صادر کرے جو دیگر تمام عدالتوں پر لازم ہوگا۔

امریکہ اور انگلستان میں عملی حیثیت سے اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیوں کہ ان ملکوں کے قوانین کا اکثر حصہ، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، ایک جامع قانون کی شکل میں مرتب نہیں۔ لہٰذا وہاں کی عدالتیں بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابند ہیں اور بڑی عدالتیں اپنے طریقۂ کار میں اپنے سابقہ فیصلوں کی پابند ہیں۔ اسی لیے وہاں نظائر اور مثالیں بہت اہم خیال کی جاتی ہیں اور وہ 'عرف عام' (Common Law) کی جگہ سمجھی جاتی ہیں جو بلا شبہ عدالتی قوانین کا ایک مستقل اور بیش قیمت مجموعہ ہیں۔

مجلے میں نوعیتِ اجتہاد

ان قواعد کلیہ میں جو 'مجلے' کے مقدمے میں مذکور ہیں، دو دفعات اجتہاد کے متعلق موجود ہیں جن کی وضاحت ہم اس موقع پر مفید سمجھتے ہیں۔

'مجلے' میں مذکور ہے کہ ''لامساغ للاجتہاد فی مورد النص'' (نص صریح کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش

نہیں) (دفعہ ۱۴) ۔ یہ قاعدہ کتاب 'المجامع[1]' سے ماخوذ ہے اور اس آیۃ پر مبنی ہے ''ان الظن لا یغنی عن الحق شیا[2]'' (یعنی گمان اصابت حق کے لیے کچھ مفید نہیں ہو سکتا) ۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جج یا مجسٹریٹ نص شرعی کے موجود ہوتے ہوئے اس کے حکم کے پابند ہیں اور انہیں اپنی رائے استعمال کرنے اور نص کے خلاف فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ۔

بلا شبہ یہ اصول بہت ہی قرین عقل ہے کیوں کہ اجتہاد کے معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور جب نص میں صریح حکم موجود ہو تو اجتہاد کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے ۔ مثلاً جب آیت قرآنی ''حل اللہ البیع[3]'' کی رو سے خرید و فروخت جائز ہے تو اس نص کی موجودگی میں اجتہاد کے ذریعے بیع کو ناجائز قرار دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ۔

نیز 'مجلے' میں مذکور ہے 'الاجتہاد لا ینقض بمثلہ' (دفعہ ۱۶) (یعنی ایک اجتہادی فیصلہ دوسرے اجتہادی فیصلے سے منسوخ نہیں ہو سکتا ۔) یہ قاعدہ 'الکتاب الاشباہ والنظائر[4]' سے ماخوذ ہے ، اس کی عبارت یہ ہے ''الاجتہاد لا ینقض بالاجتہاد'' اس کا مطلب یہ ہے جب کوئی جج کسی مقدمے

۱- شرح 'المجامع' صفحہ ۳۲۹ ۔
۲- سورہ یونس (۱۰) ۳۶ ۔
۳- سورہ بقرہ (۲) ۲۷۵ ۔
۴- مصنفہ سیوطی (صفحہ ۷۱) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۱۴) ۔

میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر دے ، پھر وہ اپنے فیصلے کو غلط سمجھ کر دوسرا فیصلہ کر لے تو دوسرا فیصلہ اس کے پہلے اجتہادی فیصلے کو نہیں توڑ سکتا ۔

اس قاعدے کا مقصد یہ ہے کہ احکام کو تشتت و انتشار سے بچایا جائے اور یہ قاعدہ اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر مبنی ہے کیوں کہ روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے چند مقدمات کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے خلاف کیا ، پس جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا[1]۔

علاوہ ازیں آج کل قاعدۂ مذکورہ کی پابندی ابتدائی عدالتوں کے لیے تو ضروری ہے لیکن عدالت ہائے اپیل اور ہائی کورٹ اس بات کی مجاز ہیں کہ مخصوص قانونی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ابتدائی عدالتوں کے فیصلوں کو منسوخ کر دیں ۔

اہل رومہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت

اس موقع پر بحث کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اس باہمی مشابہت کو بھی بیان کر دیں جو رومی لوگوں کے اجتہاد اور فقہائے اسلام کے اجتہاد میں پائی جاتی ہے ۔

قدیم رومہ میں علم قانون ایک سر بستہ راز تھا جس کی

۱۔ 'الاشباہ و النظائر' للسیوطی ، مذکورہ مقام ۔

حفظ و بقاء کے فرائض سب سے بڑے کاہن[1] کے ساتھ مخصوص تھے - پھر یہ علم علماے قانون کے اس طبقے کی طرف منتقل ہوگیا جو طبقۂ شیوخ[2] کہلاتا تھا - لیکن قانون کا قرار واقعی نشو و ارتقاء شہنشاہ آگسٹس کے عہد میں شروع ہوا - اس شہنشاہ کے عہد میں پروکولوس[3] ، ساینوس[4] کے دو مشہور مذاهب پیدا ہوئے - اس کے بعد دوسری صدی عیسوی میں عہد زریں آیا جس میں بہت سے علماے قانون پیدا ہوئے جن میں یہ مشہور ہیں : غایوس ، بابنیانوس ، اولبیانوس ، بولس اور مودستینوس - ان علما نے اور ان جیسے دیگر علما نے بہت سی تالیفات مرتب کیں جو شہنشاہ یوستنیانوس کے قانون کا مآخذ ہیں اور جن کے نہ مٹنے والے نقوش مغربی قانون سازی میں ہمیشہ باقی رہیں گے -

رومی حکومت کے ابتدائی دور میں رومہ کے علماے قانون[5] کے فتاویٰ ان کے جوابات پر مشتمل تھے جو طالب علموں یا ضرورت مند اشخاص کو دیے جاتے تھے اور کبھی وہ جوابات ججوں کو دیے جاتے تھے جن کی پابندی ججوں کے لیے ضروری نہ تھی - لیکن شہنشاہ آگسٹس کے عہد میں ان فتووں کی حیثیت بدل گئی کیوں کہ آگسٹس نے ارباب قانون کی ایک جماعت کو قانونی مشورہ دینے کا حق دیا اور یہ فرمان

۱- Pontifex Maximus -

۲- Veteres -

۳- Proculus ، یہ مذہب لابیو (Labeo) کے بانی کا شاگرد ہے -

۴- Sabinus ، یہ کیپیٹو (Capito) کا شاگرد ہے -

۵- Responsa Prudentium -

جاری کیا کہ یہ مشورہ جج کے لیے اس مقدمے میں واجب العمل ہوگا جس کے لیے وہ دیا گیا ہو تاوقتیکہ اس جماعت میں سے کوئی دوسرا عالم قانون اس کے خلاف مشورہ نہ دے۔

آخرکار ۴۲۶ عیسوی میں ایک قانون جاری ہوا جس کی رو سے ججوں کے لیے مذکورہ بالا پانچ علماے قانون کی رائے کی پابندی لازمی قرار دی گئی، نیز طے ہوا کہ ان کی تصنیفات کو عدالتی فیصلوں میں بطور دلیل و حجت پیش کیا جائے، اختلاف آرا کے وقت ان کی کثرت رائے کو ترجیح دی جائے اور اتفاق آرا کی صورت میں ان کے سب سے مشہور عالم قانون پاپنیالوس کے قول کو ترجیح دی جائے۔ البتہ جس مسئلے میں طرفین کی آراء برابر ہوں اور حکیم پاپنیالوس کی رائے بھی ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں جج کو اختیار ہوگا کہ مختلف آراء میں سے جسے چاہے ترجیح دے۔

یہ علماے قانون کے اجتہاد کی کیفیت تھی؛ رہے جج تو قانون سازی کے معاملے میں ان کی رائے بھی کچھ کم اہمیت نہ رکھتی تھی کیوں کہ رومہ کے چیف جسٹس پریٹور[1] اور دیگر بڑے بڑے منصب داروں کو بھی بالواسطہ قانون سازی کا حق حاصل ہوتا تھا جس کی تشکیل ان کے جاری کردہ منشوروں[2] کے ان عام احکام کے ذریعے ہوتی تھی جن کی وہ پابندی کرتے تھے، نیز ان ضابطوں کے ذریعے ہوتی تھی جو عہدۂ ججی کے زمانے میں ان کا دستورالعمل

۱- ملکی اور غیر ملکی جج

Praetor Peregrinus et Praetor Urbanus.

۲- Edicta Magistratuum

ہوتے تھے ۔ انھیں مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرنے[1] اور منشور[2] جاری کرنے کا حق ہوتا تھا ۔ اور یہ دونوں ایسے اسباب ہیں جو رومی قانون کے نشو و ارتقاء اور معاشرے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی تبدیلی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں ۔

اس پورے قانون کو یوستنیانوس نے اپنے مشہور مجموعۂ قوانین میں ' قوانین اباطرۃ ' کے ساتھ ساتھ جمع کیا اور یہ مجموعۂ قوانین ان تمام قانونی ماخذوں پر مشتمل ہے جن کے ذریعے رومہ کے مشہور قوانین معرضِ وجود میں آئے ۔ چناں چہ اس مجموعۂ قوانین[3] کے ساتھ ساتھ ایک کتاب الاحکام[4] ہے جو غایوس کی کتاب غایوس سے ماخوذ ہے ۔ اور دوسری کتاب مدونۃ الاجتہاد[5] ہے جو علمائے قانون کے فتووں اور ججوں کے فرامین سے منقول ہے ۔

۱- Us Jurisdicendi

۲- Jus Edicendi

۳- Codex

۴- Institutes

۵- Digesta Pandectae

باب چہارم

قانون سازی کے خارجی مآخذ

فصل اول

احکام کی تبدیلی

خارجی ماخذ

شریعت اسلامیه اپنے مبادی اور اصول اساسی کے لحاظ سے شریعت الٰہی ہے ، اور چوں که وه شریعت الٰہیه ہے اس لیے زمان و مکان اور ضروریات زندگی کے مطابق اس کے احکام کی تبدیلی کا مسئله نہایت غور طلب ہے ۔

شریعت اسلامی کے ماخذ اور مصادر کو علمائے اصول نے مشہور دلائل شرعیه میں جمع کر دیا ہے جن سے ہم گزشته باب میں مفصل بحث کر چکے ہیں ۔

یہاں دوسرے ماخذوں کی تحقیق و وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جو علمائے اصول کے اصطلاحی ماخذ میں داخل نہیں ۔ اس سے وه قانون سازی مراد ہے جو براه راست حکومت وقت کی طرف سے عمل میں آئی یا رسم و رواج اور شرعی حیلوں کے ذریعے کی گئی ۔ ہم نے ان ماخذوں کا نام خارجی ماخذ اس لیے رکھا ہے تاکه ان میں اور ان اساسی ماخذوں میں فرق ہو جائے جو ادلۂ شرعیه کے نام سے موسوم ہیں ۔

ہم اس باب میں اس بات کی وضاحت کریں گے کہ تغیر احکام کے بارے میں مسلمان فقہا کی کیا روش رہی ہے اور اسلامی قانون سازی میں کون سے خارجی اثرات کارفرما رہے ہیں ۔ اس کے بعد علماے اصول کے اس خاص اسلوب کی وضاحت کریں گے جو انھوں نے بیرونی اثرات اور ادلۂ شرعیہ میں آہنگی پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا ۔

شریعت کے مقاصد

بہت سے مسلمان فقہا ایسے ہیں ، مثلاً عز بن عبدالسلام شافعی ، ابن القیم الجوزیہ حنبلی اور ابو اسحاق شاطبی مالکی[۱] وغیرہ ، جنھوں نے شریعت اسلامی کے طریقوں اور اس کے مقاصد اور ان مصالح و اسباب کے بارے میں جن پر وہ مقاصد مبنی ہیں ، بہت سی کتابیں لکھی ہیں اور انھوں نے اس نقطۂ نگاہ سے احکام شرع کی دو قسمیں قرار دی ہیں : ایک عبادات اور دوسری معاملات دنیاوی ۔

پہلی قسم میں مسائل عبادت سے بحث کی جاتی ہے جسے شرع کہتے ہیں ، یہاں ہم اس سے بحث نہیں کریں گے ۔ دوسری قسم کی غرض و غایت لوگوں کی دنیاوی فلاح و بہبود ہوتی ہے یا عز بن عبدالسلام کے الفاظ میں "تمام احکام شرع کا مقصد بندوں کی دنیاوی بہتری اور آخرت کی بھلائی ہے ۔ اللہ تعالی سب کی عبادت سے بے نیاز ہے ، نہ

۱- ان کا تذکرہ پہلے گزر چکا ۔ دیکھو 'قواعدالاحکام' لابن عبدالسلام (جلد ۱ ، صفحہ ۱ اور اس کے بعد) اور 'الموافقات' للشاطبی (جلد ۲ ، صفحہ ۵ اور اس کے بعد ۔)

اسے فرماں برداروں کی اطاعت کچھ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ گنہگاروں کا گناہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے[۱]۔''

معاملات دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں ان کے مقاصد معقول ہیں کیوں کہ وہ لوگوں کو نفع پہنچانے اور انہیں نقصانات سے بچانے کے اصول پر مبنی ہیں۔ بالفاظ دیگر دنیاوی معاملات اس اصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصانات دینے والی ممنوع ۔[۲] اکثر فقہا نے یہ اصول تسلیم کیا ہے سوائے چند علما کے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، کہ انہوں نے عبادات اور معاملات میں کوئی تفریق نہیں کی بلکہ عبادات و معاملات دونوں کو امر تعبدی قرار دیا ہے کہ جن کا معیار عقل نہیں ہو سکتی ۔[۳]

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن القیم کا قول سب سے بہتر ہے: ''شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و آخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے، سراسر رحمت اور حکمت ہے، پس جس مسئلے میں انصاف کی بجائے ظلم ہو، رحمت کی بجائے زحمت ہو، فائدے کی بجائے نقصان ہو اور عقل کی بجائے بے عقلی ہو، وہ شریعت کا مسئلہ نہیں اگرچہ اسے بذریعۂ تاویل شرع میں داخل کر لیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی رحمت ہے...اسی

۱۔ 'قواعد الاحکام' (جلد ۲، صفحہ ۷۰۔)
۲۔ اسنوی کی 'شرح المنهاج' (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸۔)
۳۔ شاطبی کی تصنیف 'الاعتصام' (جلد ۲، صفحہ ۱۱۴۔)

سے زندگی ہے ، غذا ہے اور دوا ہے ، نور ہے ، شفا ہے اور حفاظت ہے - زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان کا سبب ترک شریعت ہے...چناں چہ جو شریعت خدا نے اپنے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل فرمائی ہے ، وہ عالم کا ستون ہے اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ھائے فلاح و بہبود کا مرکز ہے[۱] -"

تبدیلیِ احکام کا اصول

ابن خلدون نے کہا ہے : "دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں ؛ دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے - اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد ، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں ، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں - خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے -[۲]"

اس میں شک نہیں کہ دنیا کی اس انقلاب پزیری کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرۂ انسانی کا معیار بدلنے سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں اور چوں کہ بندوں کی بہتری ہی ہر قانون کی بنیاد ہے ، لہٰذا عقل کا فتویٰ یہی ہے کہ زمانے اور معاشرے کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ احکام شرع میں بھی مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہوتی رہیں ، نیز وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی حالات سے بھی متاثر ہوتے رہیں -

---

۱- 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۱ -)
۲- 'مقدمہ ابن خلدون' صفحہ ۲۳ -

ابن‌القیم جوزیہ نے اس اصول کے اثبات میں کیا خوب کہا ہے : ''احکام کی تبدیلی اور اختلاف زمان و مکان ، احوال و نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے۔'' اُنھوں نے اسی واضح حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاشرۂ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں۔[۱]

ہمیں یہ بات ہرگز نہ بھولنی چاہیے کہ جس حقیقت کو مونتسکیو[۲] وغیرہ مغربی علمائے قانون نے اب واضح کیا ہے اسے ان سے تقریباً چار سو برس پہلے ہی ابن‌القیم جوزیہ نے اور ابن خلدون وغیرہ علمائے عرب نے چودھویں صدی عیسوی (مطابق آٹھویں صدی ہجری) میں بے نقاب کر دیا تھا۔[۳]

تقریباً یہی مضمون قواعدالمجامع[۴] کی عبارت کا ہے جسے 'مجلۃالاحکام العدلیۃ' کی دفعہ ۳۹ میں نقل کیا گیا ہے۔

۱- 'اعلام‌الموقعین' میں بحث مذکور۔

۲- اس کی کتاب 'روح‌الشرائع' (De I'Esprit des Lois) جلد ۱، باب ۱۷ - ۱۹ -

۳- دیکھو ہماری کتاب 'آراء ابن خلدون الاقتصادیۃ' (فرانسیسی زبان میں) مطبع لیون ۱۹۳۲ع ، صفحہ ۹۹، ۱۷۱ -

۴- 'مجامع' اور اس کی شرح 'منافع' (صفحہ ۳۲۸ -)

کہ ''لاینکر تغیرالاحکام بتغیرالزمان'' (یعنی یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں -) اسی قاعدے کی تکمیل کے لیے یہ الفاظ اور اضافہ کر دینا چاہئیں ''و بتغیرالامکنۃ و الاحوال'' (یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں) جیسے کہ فقہا نے اس کی تصریح کی ہے -

قاعدہ مذکورہ کی رو سے ان مصالح کا تلاش کرنا ضروری ہے جن پر احکام شرع کی بنیاد رکھی گئی ہے - اور چوں کہ مصالح عامہ ہی احکام شرع کی بنیاد ہیں تو اس دلیل سے یہ دعویٰ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب وہ بنیاد باقی نہ رہے یا بدل جائے تو وہ احکام بھی بدلنے چاہئیں جو اس پر مبنی تھے - لہٰذا قواعد اساسی میں کہا گیا ہے ''ان الحکم الشرعی المبنی علی علۃ یدور مع علتہ وجوداً و عدماً'' (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہو وہ اس سبب کے وجود و عدم وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے -) مولانا علائی نے کہا ہے ''ان الحکم الشرعی مبنی علی علتہ فبانتہائھا ینتھی[1]'' (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہوتا ہے وہ اس سبب کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتا ہے -)

احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہمارے بیان کردہ

۱- 'المنافع' شرح 'المجامع' صفحہ ۳۱۹ ، اسی طرح کا مضمون 'امثال اللہ تینیۃ' میں مذکور ہے (Ratione Legis (C. S. Sanle Cessate Lex

اصول کے اثرات پہلے تبدیلیِ آرا اور اختلاف مذاهب کی شکل میں نظر آتے هیں ، پھر فتاویٰ اور احکام کی تبدیل شده صورت میں - کیا آپ نے نہیں دیکھا که امام شافعی نے مختلف ملکوں کی معاشرت سے متاثر ہو کر کیوں کر اپنا قدیم عراقی مذهب ترک کر کے جدید مصری مذهب اختیار کیا ؟ اسی طرح کیا امام ابو یوسفؒ کے عهد[1] میں تبدیلیِ ملک اور تغیر حالات کی وجه سے خراج اس مقدار سے کم نه هو گیا جو حضرت عمر بن خطاب رضی‌الله عنه کے عهد میں مقرر تها ؟

فروعی مسائل میں فتاویٰ اور احکام کی تبدیلی کی بے شمار مثالیں موجود هیں - ان میں سے متأخر فقہاے حنفیه کا یه نظریه ہے که ائمه مذهب نے بہت سے مسائل فقہیه میں اپنے زمانے کے رسم و رواج کو پیش نظر رکھ کر اجتہاد کیا ہے - اگر ان کے زمانے کا رواج مختلف هوتا تو اپنے فتوے سے مختلف فتویٰ دیتے -

چناں چه علماے متأخرین نے رواج بدل جانے کی صورت میں باقتضاے ضرورت مسائل فرعیه میں ظاهرالروایة کے خلاف فتویٰ دینے کو جائز قرار دیا ہے -

ملاحظه کیجیے چند مثالیں جو رساله 'نشرالعرف فی بناء بعض الاحکام علی‌العرف' تالیف ابن عابدین[2] ، نیز دیگر

۱- 'کتاب‌الخراج' لابی یوسف مطبوعه بولاق ۱۳۰۲ھ، صفحه ۴۸ -

۲- مطبوعه مطبع معارف ، سوریا ۱۳۰۱ھ ، صفحه ۱۷ اور اس کے بعد -

کتب احناف سے اقتباس کی گئی ہیں ۔

عہد اسلامی کے دور اول میں اساتذہ کے بڑے بڑے وظائف مقرر تھے ؛ اس بنا پر امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے قرآن اور اس جیسی دینی کتابیں پڑھانے کی اجرت لینے کو ممنوع قرار دیا تھا مگر جب اساتذہ کے وظائف موقوف ہو گئے تو متاخرین میں سے بڑے بڑے علمائے مذہب نے رواج بدل جانے کے سبب اس قسم کی اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ۔

اسی طرح علمائے متأخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ یتیم کی جائداد اور وقف شدہ جائداد کے غصب کرنے والے پر اس منافع کا بھی تاوان لازم ہوگا جو جائداد مغصوبہ سے حاصل ہوا ہے ۔ حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اس قاعدے کے خلاف ہے کہ منافع کا تاوان واجب‌الادا نہیں ۔ نیز متأخرین نے فتویٰ دیا کہ وقف شدہ اور یتیم کی سکنی جائداد کو ایک سال سے زیادہ اور غیر سکنی کو تین سال سے زیادہ عرصے کے لیے کرائے پر دینا جائز نہیں ، حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اصل قاعدے کے خلاف ہے ۔ پس یہ فتویٰ اسی اصول کی بنا پر دیا گیا کہ زمانہ بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں ۔

دیگر مثال : قدیم زمانے میں مکانات کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنائے جاتے تھے اس لیے یہ طریقہ مروج تھا کہ جب خریدار مکان کے ایک کمرے کو دیکھ لیتا تھا تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نے پورا مکان دیکھ لیا اور خیار رویت جو خریدار کو مذہب حنفی

کی رو سے حاصل ہوتا تھا ، وہ بھی باقی نہ رہتا تھا یعنی وہ بیع کو فسخ نہ کر سکتا تھا ۔ لیکن علماے متاخرین کے زمانے میں معماروں کا طرز تعمیر پہلے سے بدل گیا تھا اور وہ ایک مکان کے مختلف حصے مختلف نمونے کے بناتے تھے ، لہٰذا متأخرین علما نے فتویٰ دیا کہ خریدار کے لیے مکان کا ہر حصہ دیکھنا ضروری ہے ۔ ہاں اگر مکان کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنے ہوئے ہوں تو مکان کے تمام حصے دیکھنے کی ضرورت نہیں ۔ یہی فیصلہ 'مجلة الاحکام العدلية' کی دفعہ ۳۲۶ میں مذکور ہے ۔

احکام نصوص کی تبدیلی

تبدیلیِ احکام کا اصول ہم نے اوپر بیان کیا ؛ وہ قوانین قدیمہ و جدیدہ دونوں کی تاریخ سے ثابت ہے بلکہ وہ قوانین عصریہ میں تو پوری آزادی کے ساتھ مروج ہے ۔ چوں کہ یہ قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں لہٰذا جس طرح وضع کیے جاتے ہیں تبدیل بھی کر دیے جاتے ہیں ۔ چناں چہ ایک صریح حکم دوسرے صریح حکم سے منسوخ ہو جاتا ہے ۔

رہا اہل اسلام کا معاملہ تو جمہور فقہاے مجتہدین نے تبدیلیِ احکام کے اصول کو تو تسلیم کر لیا ہے لیکن تبدیلِ احکام کے جواز میں اس وقت ان کا اختلاف ہے جب کسی مسئلے کے متعلق قرآن یا سنت کی نص قطعی موجود ہو ۔ یہ دشواری اس لیے پیش آتی ہے کہ اسلامی قانون اور اس کے مآخذ شریعت الٰہیہ ہیں ۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن اور حدیث دونوں میں

عمل نسخ پایا جاتا ہے ، اور نسخ کا مفہوم ، اس کے اسباب و علل اور شرائط ہم پچھلے باب میں بیان کر چکے ہیں اور اس میں بھی شک نہیں کہ نسخ جائز ہے کیوں کہ ایسا واقع میں ہو چکا ہے ، اور یہ عمل ایک نص سے دوسری نص کی ترمیم شمار ہوتا ہے ۔ مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن و سنت کے کسی حکم میں اجتہاد ، انسانی قانون سازی ، رواج یا اور کسی طریقے سے ترمیم جائز ہے یا نہیں ؟

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے ۔ پس اگر قرآن اور سنت کا کوئی حکم دین و عبادت کے متعلق ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان (یعنی قیامت تک) کیوں کہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیلی ، نیز ازلی و ابدی ہیں ۔ ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی[1] ہے ۔ اور چوں کہ دین ہر متنفس اور ہر اس شخص کے لیے جو روے زمین پر کہیں پیدا ہوا ہو ، قیامت تک کے لیے ضروری ہے ، لہٰذا اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہے ، وہ ہر زمانے میں ، ہر جگہ اور ہر حال میں باقی رہے گا[2] ۔

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملات دنیاوی سے متعلق ہو ، اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشا و مفہوم اور اس کے اسباب و علل سمجھنے چاہئیں

۱- 'الموافقات' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۰۰ اور اس کے بعد ۔)
۲- 'الاحکام' لابن حزم جلد ۵ ، صفحہ ۵ ۔

جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے مسائل کی بحث میں بیان کر چکے ہیں ۔ یہاں تک تو جمہور فقہا آپس میں متفق ہیں مگر ان دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں ۔ پس بعض تو ایسے قطعی ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک بعض صورتوں میں تبدیلی جائز ہے ۔

مسئلۂ مذکور میں جمہور فقہا کی صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن و سنت کے صریح حکم کی مخالفت کبھی جائز نہیں اور نہ ان کے نزدیک کوئی شرعی حکم حالات کے بدلنے سے بدلا جا سکتا ہے ۔ بلکہ انھوں نے مخالف نص فتویٰ قبول کرنے اور دقت و مشقت کو رفع کرنے کی صرف انھیں مسائل میں اجازت دی ہے جن کے متعلق قرآن یا حدیث کا صریح حکم موجود نہ ہو ۔

امام ابو حنیفہؒ ، امام محمدؒ ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ[1] کا یہی مذہب ہے اور اسی مذہب کی تائید امام شافعی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ : ''اذا رویت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیثاً و لم آخذ بہ ، فاعلموا ان عقلی قد ذھب[2]'' (یعنی جب مجھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث پہنچے اور میں اس پر عمل نہ کروں تو

۱- 'کتاب الام' (جلد ۷ ، صفحہ ۲۷۵) اور 'المستصفیٰ' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۹) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد) اور 'الاشباہ والنظائر' لابن نجیم (صفحہ ۳۳ ۔)

۲- 'اعلام الموقعین' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۹۰ ۔)

سمجھ لینا کہ میری عقل جاتی رہی ہے ۔) ابن حزم ظاہری نے بھی نص کا حکم بدلنے کو اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے :
"بغیر نص اوجب النقل عنہ... لتبدل حال من احوالہ ، او لتبدل زمانہ او مکانہ فہذا ھوالباطل[1]" (یعنی اگر کسی نص کا حکم بلا دوسری نص کے حالات یا زمانے یا جگہ کی تبدیلی کے باعث بدلا جائے تو جائز نہیں ۔)

باوجود اقوال مذکور کے بعض خلفا ، ائمہ اور فقہاے اسلام ایسے گزرے ہیں جنھوں نے سبب بدل جانے یا اس رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے ۔ چند تائیدی مثالیں ملاحظہ ہوں جو مجھے فقہ کی کتابوں میں ملی ہیں ؛ اور جنھیں میں یہاں بیان کرتا ہوں ۔ یہ واضح رہے کہ مثالیں صرف یہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں میں انھیں مع اصلی ماخذوں کے بغیر تنقید و تبصرے کے اور بلا کسی مذہب کی طرف داری کیے مختصراً بیان کروں گا ۔

اولیات عمر بن خطاب رض

خلیفہ حضرت فاروق عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بلا شبہ حکومت اسلامیہ کے بانی تھے اور اپنی عادلانہ اور جرأت مندانہ حکومت کے لیے مشہور تھے ۔ آپ کے عہد خلافت میں حکومت اسلامی بہت قوی الاقتدار تھی جس میں رعایا کے حقوق اور مصالح کا بدرجۂ اتم خیال رکھا جاتا تھا ۔

۱۔ "الاحکام لاصول الاحکام" (جلد ۵ ، صفحہ ۴ ۔)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا پورا عہد خلافت عظیم‌الشان فتوحات اور نمایاں تغیرات سے مملو تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئی نئی ضروریات پیدا ہوگئیں اور پرانے رسم و رواج بدل گئے ۔ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلیفہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بعض احکام بتقاضاے ضروریات و حسب رواج تبدیل کرنے پڑے ۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس معاملے میں اس قدر مستعد اور اتنے اولوالعزم انسان تھے کہ سیاست ملکی اور رفاهیة عامہ کے پیش نظر مخالفت نصوص سے بھی دریغ نہ کرتے تھے ۔ ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں :

پہلی مثال : المؤلفة قلوبهم (جن کی تالیف قلوب کی گئی ہو ۔)

سب جانتے ہیں کہ قرآن کریم نے صدقہ و خیرات کا مصرف اس آیۃ کریمہ[1] میں معین کر دیا ہے : ''انما الصدقات للفقراء والمساکین و العاملین علیها والمؤلفة قلوبهم و فی الرقاب والغارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل فریضة من اللہ[2]'' (یعنی صدقات تو حق ہے صرف غریبوں کا ، محتاجوں کا ، صدقہ وصول کرنے والوں کا ،

۱- سورۂ توبہ (۹) ۶۰ ۔

۲- 'فقراء و مساکین ' سے مراد محتاج لوگ ہیں ، 'عاملین' سے مراد صدقہ وصول کرنے والے ، 'فی الرقاب' سے مراد غلاموں کی آزادی ، 'فی سبیل اللہ' سے مراد مجاہدین اسلام اور 'ابن سبیل' سے مراد جو سفر میں تنہا رہ گیا ہو ۔ دیکھو امام فخرالدین رازی کی تفسیر (جلد ۴ ، صفحہ ۳۶۰ - ۳۶۳) اور 'تفسیر جلالین' (جلد ۱ ، صفحہ ۲۲۲ ۔)

ان نو مسلموں کا جن کی دل جوئی منظور ہے ، غلاموں کے آزاد کرانے میں ، اخراجات جہاد میں اور مسافروں کی مدد کرنے میں ، یہ حق اللہ کی طرف سے مقرر ہے ۔) مؤلفۃ قلوبہم[1] وہ لوگ تھے جنھیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے خیرات عطا فرمایا کرتے تھے تا کہ دل جوئی کر کے انھیں اسلام پر قائم رکھیں ۔ دل جوئی خواہ ان کے ضعف ایمان کے سبب سے ہو یا ان کا شر دفع کرنے کی غرض سے یا ان کے قبیلے میں ان کے مرتبے کے پیش نظر[2] ۔

باوجود اس صریح نص قرآنی کے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے 'مؤلفۃ قلوبہم' کا حصہ موقوف کر دیا اور ان سے فرمایا کہ یہ وظیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمھیں اس لیے عطا فرماتے تھے کہ تمھاری دل جوئی کر کے تمھیں اسلام پر قائم رکھیں لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو طاقت ور بنا دیا ہے اور تم سے بے نیاز کر دیا ہے ۔ پس اگر تم اسلام پر قائم رہو تو تمھارے لیے بہتر ہے ورنہ ہمارے اور تمھارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی ۔[3] ہم اسلام کے معاوضے میں تمھیں کچھ نہ دیں گے ۔ لہٰذا جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر

۱- ان کے نام ابن قتیبہ کی کتاب 'المعارف' میں دیکھیے (صفحہ ۱۴۹ -)

۲- اس کی تفصیل مع اختلاف مذاہب 'فتح القدیر' میں دیکھیے (جلد ۲ ، صفحہ ۱۴-۱۵) اور 'شرح الکبیر' (جلد ۲ ، صفحہ ۶۹۶ اور اس کے بعد) اور 'المجموع شرح المہذب' (جلد ۶ ، صفحہ ۱۹۷ اور اس کے بعد ۔)

۳- 'فتح القدیر' مذکورہ مقام ۔

ہو جائے۔[۱]

پس اس زمانے میں آیت مذکورہ کا حکم اشاعت اسلام اور اپنے مدد پہنچانے کی مصلحت پر مبنی تھا۔ جب اسلام طاقت ور ہو گیا تو یہ ضرورت ختم ہو گئی ؛ چناں چہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس حکم کو منسوخ کر دیا جو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے دیا گیا تھا۔

دوسری مثال : طلاق

جب شوہر اپنی بیوی کو ایک ہی نشست میں تین بار طلاق دے دے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اوائل میں وہ ایک ہی طلاق شمار ہوتی تھی اور اس وقت یہی طریقہ رائج تھا[۲] اور بعد میں اسی پر اجماع ہو گیا تھا۔

باوجود اس کے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایسی طلاق کو طلاق بائن قرار دیا ، گویا مرد کے لفظوں کے مطابق تین طلاقیں۔ وجہ یہ تھی کہ جب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس قسم کی طلاق کو ایک کھیل بنا لیا ہے اور ایسی طلاقیں بکثرت دی جانے لگی ہیں تو آپ نے انھیں سزا دینے اور اس بری عادت سے روکنے کی غرض سے یہ تبدیلی کر دی۔

۱۔ اس اثر کو بیہقی نے روایت کیا ، 'المجموع' میں یہی بیان دیکھیے۔

۲۔ حدیث ابن عباس صحیح مسلم بشرح نووی میں دیکھیے (جلد ۱۰ ، صفحہ ۷۰)۔

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے کے حالات کے لحاظ سے جس رائے کو بہتر سمجھا تھا ، اسے بعض فقہا نے اپنے زمانے کے حالات کے اعتبار سے بہتر نہ سمجھا اور انہوں نے تغیر احکام کے اصول کے مطابق سنت نبوی کی طرف رجوع کرنا مناسب خیال کیا ۔[1]

معاصرین میں سے ایک بڑے فاضل[2] نے عمر بن خطاب رضی‌اللہ عنہ کے اس عمل پر تبصرہ کیا ہے کہ عمر رضی‌اللہ عنہ کا یہ فعل ایک ہنگامی حکم کی حیثیت رکھتا ہے جو امام وقت (عمر رضی اللہ عنہ) نے بضرورت سیاست دیا تھا ۔ فاضل مذکور نے مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے : ''جو احکام قرآن یا سنت کی نص صریح سے ثابت ہیں ، انہیں نہ کسی کو تبدیل کرنے کا حق ہے اور نہ کوئی ان احکام کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو اختیار کرنے کا مجاز ہے ، خواہ ایک شخص ہو یا پوری جماعت ۔''

تیسری مثال : امہات الاولاد کو فروخت کرنا

امہات الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی ہیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہو جائے ۔ ایسی لونڈیوں کی بیع نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جائز تھی ۔ لیکن عمر بن خطاب رضی‌اللہ عنہ نے یہ فرماتے

۱۔ 'اعلام‌الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۲۴ - ۳۲) اور 'قانون مصری' نمبر ۲۵ ، ۱۹۲۹ع ۔

۲۔ فضیلت مآب شیخ احمد محمد شاکر نے اپنی کتاب 'نظام‌الطلاق فی‌الاسلام' میں لکھا ہے ۔ مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ ، نمبر ۹۰ ۔

ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ ''خالطت دمائنا دمائہن'' (یعنی ہمارے خون ان کے خون سے مخلوط ہو گئے ہیں۔)

یہ بہت گراں قدر رائے ہے۔ جیسا کہ ابن رشد الحفید کا مقولہ ہے: ''یہ بات اخلاق کریمانہ سے بعید ہے کہ آدمی اپنی ام ولد کو فروخت کر دے، دراں حالیکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ''بعثت لاتمم مکارم الاخلاق'' (یعنی میں تمہارے پاکیزہ اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں[1]۔'')

چوتھی مثال: چوری

شرع اسلامی میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے بروے آیۃ ''والسارق و السارقۃ فاقطعوا ایدیھما[2]'' (یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کا ہاتھ کاٹ دو) اور بدلیل سنت نبوی قولی و فعلی۔ لیکن حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے قحط کے سال لوگوں کی ضرورت اور ان کی بقا کے پیش نظر اس سزا کو موقوف کر دیا اور اسی پر فقہا کا اجماع ہے۔[3]

پانچویں مثال: زنا

غیر شادی شدہ زانی کی سزا جمہور فقہا کے نزدیک سو کوڑے اور پورے ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ اور شہر بدر کرنا حدیث مشہور سے ثابت ہے[4]۔ لیکن باوجود صریح نص

۱۔ 'بدایۃ المجتہد' (جلد ۲، صفحہ ۳۲۶۔)
۲۔ سورۂ مائدہ (۵) ۳۸۔
۳۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۳، صفحہ ۷۔۹۔)
۴۔ دیکھو 'نیل الاوطار' (جلد ۷، صفحہ ۳۷ اور اس کے بعد۔)

کے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شہر بدر کیا تو وہ رومیوں سے جا ملا ؛ اس پر حضرت عمر بن خطاب رضی‌اللہ عنہ نے فرمایا : ''لا اغرب بعدھا احدا[1]'' (یعنی اس کے بعد میں کبھی کسی کو شہر بدر نہ کروں گا ۔) آپ کا یہ فیصلہ اس غرض سے تھا کہ مسلمان دشمنوں سے نہ جا ملیں حالانکہ یہ فیصلہ نص صریح کے بالکل خلاف ہے ۔

چھٹی مثال : تعزیر

تعزیر کے شرعی معنی اس سزا کے ہیں جو حاکم وقت تادیباً کسی ایسے جرم کے لیے تجویز کرتا ہے جس کے لیے شرع اسلامی میں کوئی سزا مقرر نہ ہو ۔ حدیث میں وارد ہے : ''لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ[2]'' (یعنی کسی جرم میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے ، سوا ان سزاؤں کے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہیں ۔) اس نص صریح کے باوجود حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے متعلق روایت ہے کہ آپ نے اس شخص کو سو کوڑوں کی سزا دی تھی جس نے بیت المال کی جعلی مہر بنا لی تھی ۔

۱۔ دیکھو 'تفسیر فخرالدین رازی' (جلد ۶ ، صفحہ ۲۱۷ ۔)

۲۔ اس حدیث کو بخاری ، مسلم ، احمد اور حدیث کی چار کتابوں کے مؤلفین نے مع لفظی اختلاف کے روایت کیا ہے ۔ دیکھو صحیح بخاری بشرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۲۳) اور صحیح مسلم (جلد ۵ ، صفحہ ۱۲۶) سنن ابو داؤد (جلد ۴ ، نمبر ۴۴۹۱) 'جامع الصغیر' للسیوطی (جلد ۲ ، نمبر ۹۹۵۱ ۔)

بعض فقہا نے حدیث مذکور کو منسوخ قرار دیا ہے لیکن حضرت امام مالک کے اصحاب نے اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ حدیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا اور زمانوں میں قابل عمل نہیں ہو سکتی[1] - ائمۂ مذکورین کے اقوال سے یہ واضح ہو گیا کہ بعض منصوص احکام وقتی ہوتے ہیں جو زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں -

ساتویں مثال : عاقلة الدیة (خون بہا کے ذمہ دار لوگ)

سب جانتے ہیں کہ بعض اوقات خون بہا کی ادائگی ایک خاص جماعت پر شرعاً واجب ہوتی ہے اور یہ خاص جماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں قاتل کا قبیلہ ہوا کرتی تھی - چناں چہ مدرسۂ حجاز کے فقہا کا بھی یہی دستور رہا -

لیکن حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ طریقہ بدل گیا کیوں کہ جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فوج اور دیوان کی تنظیم کی اور تمام جنگی طاقت قبائل سے منتقل ہوکر محکمۂ فوج کے ہاتھ آ گئی تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عہد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے خلاف مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے پر سے ساقط کر دیا اور اہل دیوان کے ذمے ڈال دیا - چناں چہ آپ ہی کی رائے کو عراق کے فقہا نے بھی اختیار کیا -

امام سرخسی نے اس تبدیلی کو مستحسن قرار دیتے ہوئے کہا ہے : ''اگر کہا جائے کہ صحابہ (رضوان اللہ

۱- 'صحیح مسلم' کی شرح 'نووی' دیکھیے جلد ۱۱ ، صفحہ ۲۲۱ - ۲۲۲ -)

علیہم اجمعین) کے متعلق یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کا اجماع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف ہوا تھا ، تو ہم جواب دیں گے کہ (صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نہ تھا بلکہ موافق تھا ، کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے کے ذمے اس لیے مقرر فرمایا تھا کہ اس زمانے میں آدمی کی قوت و نصرت کا انحصار قبیلے ہی پر تھا ۔ لیکن جب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے باقاعدہ فوجی محکمہ قائم کر دیا تو لوگوں کی طاقت اور مدد کا مرکز فوجی محکمہ بن گیا حتیٰ کہ بعض اوقات لوگ دیوان یعنی محکمۂ فوج کی طرف سے اپنے قبیلے سے جنگ کرتے تھے ۔'' مگر اس توجیہ کو امام شافعی نے تسلیم نہیں کیا ؛ انہوں نے فرمایا کہ چوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں خون بہا کا ذمہ دار قاتل کا قبیلہ ہوا کرتا تھا اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ قابل اعتبار نہیں ہو سکتا[1] ۔

بعض خلفا کی اولیات

تبدیلی سنت کی مثالوں میں سے ایک 'بخاری' کی روایت خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے متعلق بیان کی ہے کہ آپ (حضرت عمر بن عبدالعزیز) نے فرمایا ''کانت الھدیۃ فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھدیۃ و الیوم رشوۃ ۔'' (یعنی ہدیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہدیہ تھا لیکن

۱- 'المبسوط' (جلد ۲۷ ، صفحہ ۱۲۵ - ۱۲۶ -)

آج کل وہ رشوت کے حکم میں ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ لوگوں کا تحفہ قبول فرماتے تھے مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ھدیہ قبول نہ کیا اور اسے ایک قسم کی رشوت سمجھ کر اس کا لینا برا سمجھا ۔[1]

تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خون بہا بھی ہے ۔ چنان چہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے ۔ امام مالکؒ اور امام حنبلؒ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا سے نصف ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی ہے ۔ اس مسئلے کے متعلق بیہقی نے زہری سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں عیسائی اور یہودی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہوا کرتا تھا ۔ معاویہؓ نے خون بہا کا نصف بیت المال کے لیے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول کے ورثا کے لیے ۔ عمر بن عبدالعزیزؒ نے بھی خون بہا کا نصف تو ورثاے مقتول کے لیے مقرر کیا تھا اور نصف جو بیت المال کا حصہ تھا ، اسے معاف کر دیا تھا[2] ۔ پس ان واقعات سے معلوم ہوا کہ دو خلفا کا عمل سنت اور عمل صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) سے مختلف تھا اور یہ تبدیلی اس وقت کی سیاست کا تقاضا تھا ۔

امام ابو یوسف حنفیؒ

جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم

۱- 'صحیح بخاری' بشرح عینی جلد ۱۳ ، صفحہ ۱۵۴ -
۲- دیکھو 'نیل الاوطار' جلد ۷ ، صفحہ ۵۵ -

و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے ؟ یا بہ الفاظ دیگر کیا اس حکم شرع کا اتباع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا ، یا نئے رسم و رواج کا اتباع ضروری ہے ؟

مسئلۂ مذکور میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حکم شرع کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا ۔ لیکن بغداد کے قاضی‌القضاۃ ابو یوسفؒ کی رائے ان کے خلاف ہے ؛ چناں چہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً حکم شرع ترک کر دینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے ''کیوں کہ حکم شرع کا مطمح نظر رسم و رواج ہی تھا[1] ۔'' 'مجلۂ احکام عدلیہ' نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اپنے اس صریح حکم کی رو سے جو دو ضابطوں میں بیان کیا گیا ہے : ''استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا و لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان[2]'' (یعنی لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے ۔ زمانے بدلنے سے احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے ۔) نیز اس قرارداد کی رو سے جو 'مجلہ' مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی یعنی '' انہ یتبدل الاغصار تتبدل المسائل التی یلزم بناءھا علی العرف والعادۃ'' (یعنی زمانہ بدلنے سے وہ احکام بدل جاتے ہیں جو رسم و رواج پر مبنی ہوں ۔)

۱۔ ' المنافع' (صفحہ ۳۰۹ و ۳۲۴) اور 'فتح القدیر' اور اس کا حاشیہ ' العنایۃ ' (جلد ۵ صفحہ ۲۸۳) ، اور 'الموافقات' جلد ۲ ، صفحہ ۲۸۳)۔

۲۔ دیکھو دو دفعات ۳۷ و ۳۹ ۔ دفعہ ۳۷ پر علی حیدر کی شرح دیکھیے ۔

توضیحی مثال : سب جانتے ھیں کہ جو اور گیہوں کیلی (ماپنے کی) چیزیں ھیں ، اس حدیث کی رو سے ''البر بالبر کیلاً بکیل والشعیر بالشعیر کیلاً بکیل[۱]'' (یعنی جو اور گیہوں پیمانوں سے ماپ کر ھی فروخت کیے جائیں -) چناں‌چہ پہلے جو اور گیہوں ماپ کر ھی فروخت کیے جاتے تھے کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہی رواج تھا -

لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب یہ طریقہ بدل گیا تو اکثر شہروں میں جو اور گیہوں وزن کر کے فروخت ہونے لگے اور آج کل بھی وزن ھی کا رواج ھے[۲] - تو کیا یہ طریقہ حدیث مذکور کے مخالف ہونے کے سبب سے قابل قبول نہ ہوگا ؟ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ طریقہ ضرور قابل قبول ہوگا اور اس کی وجہ شاید وہ عملی تجربات ھیں جو انھیں منصب قضاء کے دوران میں حاصل تھے -

بلا شبہ حضرت امام ابو یوسفؒ کا مسلک معقول ھے اور نئی ضرورتوں اور جدید نظریوں[۳] کے مطابق ھے ، نیز اس قاعدۂ کلیہ کے بھی موافق ھے کہ کسی چیز کا وجود اس کے اسباب و علل کے تابع ہوتا ھے -

---

۱- کتاب 'المغنی' لابن قدامہ (جلد ۴ ، صفحہ ۱۳۶ -)

۲- دیکھو 'فتح القدیر' میں یہی موقع اور دیکھو رسالہ 'نشر العرف' لابن عابدین (صفحہ ۸ -)

۳- دیکھو دالوز کی تصنیف 'قاموس الاجتہاد العام' جلد ۳۰ ، لفظ قانون کے ضمن میں ، نمبر ۵۴۵ (Rep. de Jurisprudence, vol. Loi.)

اسی قاعدے کی بنا پر بعض فقہا نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عربی مہینوں خصوصاً ماہ رمضان کی ابتدا شمسی حساب سے کی جائے۔ انھوں نے اپنی رائے کی توضیح اس طرح کی ہے کہ جس حدیث کی رو سے ماہ رمضان میں صرف رویت ہلال کا اعتبار کیا گیا ہے اس کا سبب دوسری حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''قوم ان پڑھ ہے، نہ لکھنا جانتی ہے نہ حساب کرنا۔'' لیکن جب مسلمانوں کی جہالت دور ہو گئی اور وہ لکھنا پڑھنا اور حساب کرنا سیکھ کر اس قابل ہو گئے کہ بحساب شمسی آغاز ماہ کا بالکل صحیح تعین کر سکیں تو اب ان کے لیے جائز ہے کہ رویت ہلال کا پرانا طریقہ چھوڑ کر مہینوں کا تعین شمسی حساب سے کریں اور رویت ہلال کا طریقہ صرف اسی صورت میں اختیار کریں جب کسی اور ذریعے سے علم نہ ہو سکے۔[1]

امام قرافی مالکیؒ

امام شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریسؒ (متوفی ۶۸۴ھ) جو قرافی مصری کے نام سے مشہور ہیں، اپنے زمانے میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے[2]۔ انھوں نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں مشہور یہ ہیں: 'کتاب الفروق'

۱- فضیلت مآب احمد محمد شاکر نے اپنے رسالے میں بیان کیا ہے جس کا نام 'اوائل الشہور العربیۃ' ہے، مطبوعہ مصر ۱۹۳۹، صفحہ ۱۳ -

۲- 'حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرہ' للسیوطی جلد ۱، صفحہ ۱۲۷ -

چار جزوں میں 'کتاب الاحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الاحکام و تصرفات القاضی و الامام۔'

جیسا کہ 'کتاب الاحکام[1]' میں مذکور ہے ، ایک دفعہ جناب امام قرافی سے سوال کیا گیا کہ جب معاشرے کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ہیں ، بے کار ہو جائیں گے اور جدید تقاضوں کے مطابق فتوے دیے جائیں گے یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقلد ہیں اور اہلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باعث ہمیں یہ حق نہیں کہ کوئی نیا فتویٰ دے سکیں لہٰذا ہم وہی فتویٰ دیں گے جو ائمۂ مجتہدین سے منقول ہے ؟

قرافی کا جواب یہ تھا : ''چوں کہ شرع کے تمام احکام اسباب و علل کے تابع ہیں اس لیے رسم و رواج بدلنے سے شرع کا حکم بھی بدل جائے گا اور اس قسم کی تبدیلی مقلدین کا نیا اجتہاد نہ کہلائے گا کہ اس میں اہلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ہے جس میں علما نے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ہے ۔ چناں چہ ہم بھی انہیں کا اتباع کرتے ہیں اور کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے ۔

اس جواب کا تعلق بلاشبہ اجتہادی مسائل سے ہے نہ کہ تغیر نصوص سے لیکن جواب مذکور کے بعد ایک ضمیمہ علی الاطلاق وارد ہوا ہے جس کی عبارت یہ ہے : ''جمیع ابواب الفقہ المحمولة علی العوائد اذا تغیرت العادة تغیرات الاحکام فی تلک الابواب ۔'' (یعنی فقہ کے وہ تمام

۱۔ مطبع انوار ، مصر ، ۱۹۳۸ع ، صفحہ ۶۷ - ۶۸ ۔

مباحث جو اسباب و علل پر مبنی ہیں ، ان کے تمام احکام رسم و رواج بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں گے ۔) اگر اس عبارت کو مطلق رکھا جائے تو اس میں بلا استثنا تمام احکام داخل ہوں گے اور اسی لحاظ سے یہ عبارت امام ابویوسفؒ کے اس قول کے مطابق ہے جو ابھی گزرا ۔

امام طوفی حنبلیؒ

امام نجم‌الدین ابوالربیع سلیمان بن عبدالقوی طوفی (متوفی ۷۱۶ھ) مذہب حنبلی کے مشہور علما میں سے ہیں[۱] ، نیز وہ ان ائمہ میں سے ہیں جنھوں نے علی‌الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجماع پر مقدم کیا ہے ۔

امام مذکور نے حدیث 'لاضرر ولا ضرار[۲]' (یعنی شریعت اسلامی کا مطمح نظر نقصان پہنچانا نہیں ہے) کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص و اجماع سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص و اجماع پر ترجیح

۱۔ ان کے حالات 'مختصر طبقات الحنابلۃ' میں دیکھیے (صفحہ ۵۲) ۔

۲۔ یہ حدیث ' مجلہ احکام عدلیہ' کی دفعہ ۱۹ میں نقل کی گئی ہے ۔ یہ حدیث حسن ہے جسے امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی 'مسند' میں ، امام مالکؒ نے اپنی 'موطأ' میں اور حاکم نے اپنی 'مستدرک' میں بیان کیا ہے ۔ نیز بیہقی ، ابن ماجہ اور دارقطنی نے بھی بیان کیا ہے ۔ دیکھو 'جامع الصغیر' ، تالیف سیوطی (جلد ۲ ، نمبر ۹۸۹۹) اور 'ابہاج' شرح 'منہاج' تالیف سبکی (جلد ۳ ، صفحہ ۱۰۸) نیز 'الاشباہ والنظائر' ، تالیف سیوطی (صفحہ ۵۹ - ۶۰) ۔

دی جائے گی اور نص و اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

امام طوفی[۳] کا اصول مذکور امام مالک[۳] کے مصالح مرسلہ جیسا نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عبادات اور معتقدات تو ہر حیثیت سے نصوص و اجماع پر موقوف ہیں لیکن معاملات دنیاوی مصالح عامہ سے وابستہ ہیں کیوں کہ لوگوں کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم و رواج اور استصواب عقلی ہے۔ پس جب ہمیں کسی دنیاوی مسئلے کا حکم شرع میں نہ ملے تو ہم مصلحت عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں۔[۱]

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجم الدین طوفی نے رسالہ 'المصالح المرسلة' میں حدیث 'لاضرر ولا ضرار' کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ کہا گیا ہے 'بشرطیکہ مصلحت وقت اس کے خلاف نہ ہو[۲]۔

آخری کلمات: زمان و مکان اور حالات بدلنے کے سبب احکام بدلنے کی صحیح مثال امام ابن القیم جوزیہ[۳] کی یہ روایت ہے

۱- کتاب 'یسر الاسلام و اصول التشریع العام' تالیف سید محمد رشید رضا (صفحہ ۷۲ - ۷۳) اور دیکھو مجلہ 'المنار' کی جلد نہم (صفحہ ۷۴۵ - ۷۷۰)۔

۲- یہ علامہ شیخ مصطفیٰ غلایینی کی تعلیق ہے جو انہوں نے کلام طوفی پر لکھی ہے۔ دیکھو علامہ غلایینی کی کتاب 'الاسلام روح المدینة' (مطبوعہ بیروت، چوتھا ایڈیشن ۱۹۳۵ع، صفحہ ۳۰)۔

کہ انھوں نے اپنے شیخ ابن تیمیہ[۲] کو یہ واقعہ بیان کرتے سنا :
''میں اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ تاتاریوں کے زمانے میں ان کے ایسے گروہ کے پاس سے گزرا جو شراب پی رہے تھے - میرے ساتھیوں پر یہ بہت ناگوار گزرا - میں نے ان سے کہا ، اللہ تعالیٰ نے شراب صرف اس لیے حرام کی ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے - اور ان لوگوں کو شراب قتل و غارت گری ، لوگوں کو قید کرنے اور ان کا مال و اسباب لوٹنے سے روکے ہوئے ہے ، لہٰذا انھیں ان کے حال پر چھوڑ دو[۱]۔'' یہ مثال ، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ، اس قاعدے کی جزوی مثال ہے کہ 'یختار اھون الشرین' (دو برائیوں سے کم درجے کی برائی اختیار کرنی چاہیے -) اس قاعدے کی مزید وضاحت ہم 'باب الضرورت' میں کریں گے -

خلاصہ

اب تک جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان آراء کا خلاصہ ہے جو اس بارے میں ہیں کہ شرعی احکام لوگوں اور ان کے حالات کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں - یہاں ان اہم امور کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے مختلف آراء کے اختلاف کی اہمیت بہت کم رہ جاتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں :

اول : اختلاف صرف چند مسائل میں ہے ، کیوں کہ وہ نصوص جو معاملات کے متعلق ہیں ، بہ نسبت ان نصوص کے جو عبادات کے متعلق ہیں ، بہت قلیل ہیں -

---

۱- 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۳ -)

دوم : جن احکام میں تبدیلی اور ترمیم ہوئی ہے وہ اکثر جزوی مسائل ہیں ، ایسے قواعد کلیہ نہیں ہیں جو اصولی حیثیت سے تمام ملکوں اور ہر زمانے میں دستور العمل قرار دیے جا سکیں ۔

سوم : فقہا کے نزدیک رائے مختار یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے کیوں کہ ضرورت ممنوع چیز کو بھی مباح کر دیتی ہے جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے ۔

چہارم : بہت سی نصوص جو سنت کی طرف منسوب ہیں ، سنت نہیں جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں وضع حدیث کے بیان میں واضح کر چکے ہیں ۔

پنجم : جو احادیث دنیاوی معاملات سے متعلق ہیں اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی رائے سے تعلق رکھتی ہیں ، وہ واجب العمل نہیں ۔ اس کی دلیل 'صحیح مسلم' کی یہ روایت ہے : ''ان النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) مر بقوم یابرون[1] النخل'' (یعنی ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے گروہ کے پاس سے گزرے جو نر کھجور کا گودا مادہ کھجور میں ڈال رہے تھے ۔) یہ دیکھ کر آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دریافت فرمایا : ''ماذا یصنع ہؤلاء'' (یہ لوگ کیا کر رہے ہیں ؟) لوگوں نے عرض کیا کہ نر کا گودا مادہ میں ڈال رہے ہیں ۔ تو آپ نے فرمایا ''لو لم یفعلوا الصلح'' (اگر ایسا نہ کرتے تو اچھا ہوتا ۔) چناں چہ جب ان لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

۱۔ یا 'یؤبرون' یعنی بیج ڈالتے تھے یا گودا ڈالتے تھے ۔

کی خبر دی گئی تو انھوں نے یہ عمل موقوف کر دیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کھجوریں اچھی نہ ہوئیں ۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوا تو آپ نے فرمایا : ''انما انا بشر اذا امرتکم بشئی من دینکم فخذوا بہ و اذا امرتکم بشئی من رأیی فانما انا بشر ۔'' ''انتم اعلم بامر دنیاکم''[۱] (یعنی میں بھی انسان ہوں ؛ جب میں تمھیں دین کے بارے میں کوئی حکم دوں تو تم اس پر عمل کرو اور جب میں (دنیاوی معاملے میں) اپنی رائے سے کوئی حکم دوں تو میں بھی انسان ہوں ، اور تم اپنے دنیاوی معاملے کو مجھ سے بہتر سمجھتے ہو ۔)

نیز یہ کہ امثال مذکورہ میں احکام منصوص کی تبدیلی بنفسہ شرع اسلام کی اس روح کے خلاف نہیں جس کا نصب العین لوگوں کے لیے سہولت پیدا کرنا اور رفاہیہ عامہ ہو۔

آیۃ کریمہ میں مذکور ہے : ''یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر[۲]'' (یعنی اللہ تعالیٰ تمھارے لیے آسانی چاہتا ہے ، مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا ۔) نیز حدیث شریف میں آیا ہے : ''یسروا و لا تعسروا و بشروا لا تنفروا''[۳] (یعنی سہولت پیدا کرو ، دشواری پیدا نہ کرو اور مانوس

۱- 'صحیح مسلم' (جلد ۷ ، صفحہ ۹۵) اور اس کی شرح 'نووی' (جلد ۱۵ ، صفحہ ۱۱۶ - ۱۱۸ -)

۲- سورۂ بقرہ (۲) ۱۸۵ -

۳- دیکھو 'بخاری' اور اس کی شرح 'عینی' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۵) نیز یہی حدیث کچھ لفظی تغیر کے ساتھ 'صحیح مسلم' میں بھی آئی ہے (جلد ۵ ، صفحہ ۱۴۱) -

بناؤ ، وحشت نہ دلاؤ) ۔ ''خذوا من العمل ما تطیقون[1]'' (یعنی وہ کام کرو جو تمہارے مقدور میں ہو) ۔ ''ما نہیتکم عنہ فاجتنبوہ و ما امرتکم بہ فافعلوا منہ ما استطعتم[2]'' (یعنی جس کام سے میں تمہیں منع کروں ، اسے چھوڑ دو اور جسے کرنے کا حکم دوں ، اسے حتیٰ المقدور کرو ۔)

احکام کی تبدیلی سے مراد خدانخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں کیوں کہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں بلکہ تغیرات احکام سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب سے یا علل و عادات کے بدلنے سے لازم آئے ۔

وہ تمام دلائل و اقوال وغیرہ جو شرع اسلامی کے مستند ماخذوں ، قدیم روایات اور مختلف مذاہب کے علما کی آراء پر مبنی ہیں اس قاعدۂ کلیہ کے جزئیات ہیں جن کا ذکر اس باب میں کیا گیا ہے ۔ سب کا خلاصہ یہ ہے کہ معاملات دنیاوی کے تمام مسائل معقول علل و اسباب پر مبنی ہیں اور سب کا مطمح نظر لوگوں کی فلاح و بہبود اور ضروریات رسم و رواج کی تکمیل ہے ۔ دنیاوی مسائل اپنے وجود و عدم وجود[3]

۱۔ دیکھو 'بخاری' اور اس کی شرح از عینی (جلد ۱۱ ، صفحہ ۸۵) ۔

۲۔ دیکھو 'صحیح مسلم' (جلد ۷ ، صفحہ ۹۱) ۔ یہ حدیث باختلاف الفاظ 'صحیح بخاری' میں بھی موجود ہے ۔ دیکھو شرح 'عینی' (جلد ۲۵ ، صفحہ ۳۱) ۔

۳۔ 'قواعد الاحکام' تالیف عز بن عبدالسلام (جلد ۲ ، صفحہ ۴ ۔)

کے اعتبار سے انھیں اسباب پر گردش کرتے رہتے ھیں اور رفاھیۃ عامہ و احتیاجات کے لحاظ سے بدلتے رہتے ھیں ، نیز اختلاف ماحول ، تغیرات عصریہ اور متبادل رسم و رواج سے بھی متأثر ھوتے ھیں ۔

بیان مذکور سے ثابت ھوتا ھے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرۂ انسانی کے نشو و ارتقاء کے لیے کبھی سد راہ نہیں ھوئی بلکہ وہ ھر ملک اور ھر زمانے کی معاشی اور اقتصادی زندگی کے ساتھ ساتھ چلتی رھتی ھے ۔ شرع اسلامی کو قائم رکھنے کے لیے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور ابو یوسفؒ جیسے با ھمت اور عزم صمیم رکھنے والے لوگ پیدا ھوتے رھے ھیں جنھوں نے شرع اسلامی کے منشا کو سمجھا اور اس کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانے میں اسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود طاری نہ تھا بلکہ ھر فن کے صاحب نظر اور ماھر موجود تھے ۔

شرع اسلامی کا مطمح نظر ھمیشہ مصالح عامہ ، رفاھیۃ عامہ اور عوام کی سہولت پر مبنی رھا ھے ۔

ممکن ھے ھمارا بیان بعض مغربی مصنفوں کی بے اصل تحریروں اور غلط اندیشوں کی تردید کر سکے جس کے ذریعے انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ھے کہ شرع اسلامی ایک 'جامد[۱] قانون' ھے جس میں عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں ۔ ان کے غلط خیالات کا اصلی سبب ان

۱۔ دیکھو کتاب 'مبادی الشرع الاسلامی الجزائری' تالیف زائس ، مطبوعہ الجزائر (جلد ۱ ، صفحہ ۹) ۔
Zeys Traite elementarire de droit musulman.

کی تنقیدی درماندگی اور شرع اسلامی کے ماخذوں سے لا علمی ہے - نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشا سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں - " ان فی ذالک لعبرة لاولی الابصار[۱]" (بے شک اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی عبرت ہے -)

۱- سورہ آل عمران (۳) ۳ :

فصل دوم

قانونی حیلے

تاریخ پر ایک نظر

تاریخ تمدن سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ تغیر و انقلاب کے لحاظ سے معاشرہ اور رائے عامہ قوانین کے مقابلے میں زیادہ تیزی سے بدلتے رہتے ہیں ۔ چناں چہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ قومیں اپنے پرانے قوانین کی بڑی حفاظت کرتی ہیں ، حالانکہ اجتماعی زندگی کی ضروریات ایسی ترمیمات چاہتی ہیں جو حیات انسانی کے مناسب ہوں اور نظریات کو عملی زندگی سے قریب تر لائیں ۔

اس قسم کی ترمیم کے معروف وسائل یہ ہیں : حکومت کی طرف سے براہ راست قانون سازی ، عدالتوں کی صواب اندیشی اور قانونی حیلے[1] ۔

رومہ کے قدیم قانون کی تاریخ میں قانونی حیلہ گری کی بہت

۱۔ Fictio Juris. دیکھو کتاب 'قانون قدیم' تالیف مائن مذکور (صفحہ ۳۱ اور اس کے بعد) اور 'تعلیقات بولوک' اسی کتاب پر (Introduction and Notes to Maine's Ancient Law) مطبوعہ لندن ۱۹۱۳ (صفحہ ۸ - ۹) ۔

سی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ہم چند بیان کرتے ہیں۔

پہلی مثال : بارہ تختیوں والے قانون کی چوتھی تختی کی دفعہ ۲ میں مذکور[1] ہے کہ جب باپ اپنے بیٹے کو تین بار فروخت کر دے تو لڑکا اپنے باپ کے تمام اختیارات سے آزاد ہو جاتا ہے[2] اور اس پر باپ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔ اہل رومہ نے اسی اصول کو قانونی حیلہ بنا کر متبنٰی کرنے کو بھی قانونی حق قرار دیا ہے۔

دوسری مثال : رومہ کے قومی قانون کی رو سے کسی شخص کا حق ملکیت[3] بہت کڑی شرائط و قیود کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ لیکن ایک زمانے میں، چیف جسٹس پریٹور نے ملکیت سے ملتا جلتا ایک طریقہ ایجاد کیا جو ملکیت پریٹوریہ[4] کہلاتا تھا۔ اسی طریقے کو بروئے کار لانے کے لیے بوبلیسیوس جج نے ایک قسم کا دعوی ایجاد کیا جس کا نام دعوی بوبلیسیوسیہ[5] تھا۔ اس دعوے کی ترکیب یہ تھی کہ جج قانونی حیلہ اختیار کرتے ہوئے خلاف واقعہ یہ کہتا تھا کہ مدعی نے ایسی چیز کا دعوی کیا ہے جو اس کے ہاتھ میں اتنا عرصہ

۱- دیکھو 'مجموعہ قوانین رومہ' تالیف جیرار (Textes de dorit romain)، مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ع (صفحہ ۱۳)۔

۲- Si Pater Filium ter venum duuit, Filius a Pater Liber esto.

۳- Dominium ex Jure Quiritium.

۴- In bonis habere.

۵- Actio Publiciana.

رہی ہے جو ثبوت ملکیت کے لیے کافی ہے[۱] ۔

اس طرح کے قانونی حیلوں کی مثالیں رومی قانون کے علماے قانون کے فتووں میں اور انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں ۔ اس قسم کی قانونی حیلہ سازیوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح ان کا یہ نمائشی دعویٰ قائم رہے کہ ہمارا پرانا قانون بدستور باقی ہے ، دراں حالیکہ اس میں بکثرت تغیر و تبدل عمل میں آ چکا ہے ۔

شرع اسلامی

اس تاریخی تمہید کے بعد ہم شرع اسلامی کی طرف توجہ کرتے ہیں تاکہ ہم اس کے فیصلوں میں شرعی حیلوں کی نوعیت کا مشاہدہ کر سکیں ۔ حیل شرعی کی دو قسمیں ہیں : ایک جائز شرعی حیلے ، دوسرے وہ شرعی حیلے جن میں فقہا کا اختلاف ہے ۔

جائز حیلۂ شرعی کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شرعی ضابطے کو جو مخصوص موقع کے لیے وضع کیا گیا ہو ، بدل کر دوسرے موقع پر کیا جائے اور یہ عمل صرف اثبات حق یا دفع ظلم یا ضروری سہولت بہم پہنچانے کی غرض سے اختیار کیا جائے ۔ چوں کہ اس قسم کی حیلہ گری شرع کے منشاء کو نقصان نہیں پہنچاتی اس لیے یہ تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے جائز ہے ۔

اس کی مثال : جیسے اہل بخارا میں یہ رواج ہے کہ باغات کو طویل مدت کے لیے ٹھیکے پر دیتے ہیں لیکن

۱- Item Usucapio Fingitur in ea actione quae Publiciana vocatur 'کتاب الاحکام' (Institutes) تالیف غایوس چوتھی شرح (بند ۳۶) '۳' ۔

چوں کہ احناف کے نزدیک درختوں میں اس قسم کا ٹھیکہ جائز نہیں اس لیے اہالیان بخارا کو مجبوراً یہ حیلہ اختیار کرنا پڑا کہ باغات کو ٹھیکے پر دینے کی بجائے انگوروں[1] کی بیع بالوفاء کرنے لگے - پس یہاں بیع بالوفاء ایک حیلۂ شرعی ہے جو لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر اس لیے اختیار کیا گیا کہ درختوں کے طویل ٹھیکے کی ممانعت کے قاعدے کی پابندی سے چھٹکارا پائیں -

حیلۂ شرعی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شرعی قاعدے کو بدلنے کے لیے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو بظاہر تو صحیح معلوم ہو لیکن در اصل[2] غلط ہو - ایسے حیلے کے جواز میں فقہا کا اختلاف ہے - آئندہ ہم مختصر طور پر اسی کی وضاحت کریں گے -

شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں کے نزدیک جائز ہیں

حضرت امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے ، انہوں نے فرمایا کہ کسی شرعی حکم کو اعلانیہ طور پر باطل کردینا قطعی ممنوع ہے ، البتہ ضمنی طور پر بدل دینا ممنوع نہیں[3] - فقہائے حنفیہ اور بعض فقہائے شافعیہ نے دوسری قسم کا شرعی حیلہ اختیار کرنے میں رواداری سے کام لیا ہے اور اس کی مثالیں کتب فقہ کے اکثر ابواب میں مذکور ہیں - یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کریں گے -

---

۱- ' الاشباہ والنظائر' لابن نجیم ، صفحہ ۳۱ -
۲- ' الموافقات ' جلد ۲ ، صفحہ ۳۸۰ -
۳- ' الموافقات ' جلد ۴ ، صفحہ ۲۰۲ -

جائز حیلۂ شرعی کی مثال اول : شرع اسلامی کا ایک مشہور اصولی قاعدہ ہے کہ مرنے والے کو کسی ایک وارث کے حق میں دیگر ورثا کی اجازت کے بغیر کوئی وصیت کرنی جائز نہیں ۔ اس قاعدے کی رو سے مذہب حنفی میں مرنے والے کا کوئی ایسا اقرار معتبر نہ ہوگا جو اس نے اپنے مرض الموت میں کسی وارث کے قرضے کے متعلق دیگر ورثا کی اجازت کے بغیر کیا ہو ، کیوں کہ یہ اقرار وصیت شمار ہوگا ۔ یہاں یہ شرعی حیلہ[۱] اختیار کیا جا سکتا ہے کہ مرنے والا ایک اجنبی اور معتبر شخص کے قرضے کا اقرار کر لے ، پھر اجنبی متوفی کے ترکے میں سے قرضہ وصول کر کے وارث کو دے دے ۔

جائز حیلۂ شرعی کی مثال دوم : مذہب حنفی میں اس شخص کو جو فروخت شدہ جائداد کی ملکیت میں یا اس کے دیگر حقوق میں شریک ہو ، نیز پڑوسی کو حق شفعہ پہنچتا ہے ؛ فقہا نے حق شفعہ سے بچنے کے لیے مختلف حیلے نکالے ہیں جن میں سے چند خصاف نے بیان کیے ہیں :

(۱) اگر زید ایک ایسے مکان کا مالک ہے جو عمرو کے مکان سے بالکل ملحق ہو اور زید نے اسے غیر کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو عمرو کو پڑوسی ہونے کی حیثیت سے اس مکان کا حق شفعہ حاصل ہوگا ، بشرطیکہ عمرو مکان کی وہی قیمت ادا کرنے کو تیار ہو جو اجنبی خریدار نے ادا کی ہو ۔ اس صورت میں حق شفعہ ختم کرنے کی یہ ترکیب ہے کہ زید اس بات کا اقرار کرے کہ مکان اجنبی کی ملکیت ہے اور اس پر شہادتیں

۱۔ جیسا کہ خصاف نے 'کتاب الحیل' میں لکھا ہے ، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۴ھ ، صفحہ ۹۰ ۔

بھی گزار دے ، پھر اجنبی مکان کی قیمت ہبہ کے طریقے پر زید کو ادا کر دے[1] - پس یہ معاملہ در اصل تو بیع ہوگا مگر بظاہر ہبہ کے ساتھ ملکیت کا اقرار ہے - یہ شرعی حیلہ شفیع کے حق شفعہ کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے -

(۲) زید اپنا مکان اجنبی خریدار کے نام ہبہ کر دے اور ہبہ کے عوض میں خریدار زید کو طے شدہ رقم ادا کر دے - اس ترکیب سے عمرو کو مکان مذکورہ کا حق شفعہ حاصل[2] نہ ہوگا کیوں کہ ہبہ کی صورت میں حق شفعہ جاری نہیں ہو سکتا -

جائز حیلۂ شرعی کی مثال سوم : قرضے کے عوض منافع لینا جائز نہیں کیوں کہ یہ سود ہے جو شرعاً حرام ہے - اس صورت کو جائز کرنے کے لیے حیلۂ شرعی یہ ہے کہ قرض دار کوئی چیز قرض خواہ کے ہاتھ اصل قیمت سے کم میں فروخت کر دے یا قرض دار کوئی چیز قرض خواہ سے اصل قیمت سے زیادہ قیمت دے کر خرید لے یا قرض دار قرض خواہ کو کوئی ایسی چیز بطور ہدیہ[3] دے جس کی قیمت قرضے کے منافع کے برابر ہو-

ایسے حیلوں کو فقہاے حنفیہ اور بعض فقہا شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے - کتب احناف میں سے ایک کتاب ' کتاب

۱- 'کتاب الحیل' للخصاف صفحہ ۸۰ -

۲- اسے بخاری نے حیل شرعی کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے جو لوگوں میں مروج تھیں - یہاں لوگوں سے مراد احناف ہیں - دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۱۲۳) -

۳- 'المغنی' (جلد ۴ ، صفحہ ۱۷۹) اور 'فتاوی نووی' مسمی 'المسائل المنثورہ' (دمشق ۱۳۴۸ ، صفحہ ۵۷) -

المخارج فی الحیل' ہے جو امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب[1] ہے ، مگر یہ نسبت مشکوک ہے ، کیوں کہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وہ ایسے حیلوں کو بہت برا سمجھتے تھے جن کا مقصد کسی کو اس کے حق سے محروم کرنا ہو[2] ۔

حیل شرعی کے موضوع پر احناف کی دوسری کتاب 'کتاب الحیل' تالیف احمد ابوبکر خصاف ہے ، نیز فقۂ حنفی کی کتابوں میں مختلف فصلیں ہیں جن میں شرعی حیلوں کا ذکر ہے ۔ لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کی وہ کتاب جس کا ذکر خطیب نے تاریخ بغداد[3] میں کیا ہے ، نیز امام ابو یوسف کی 'کتاب الحیل' ہم تک نہیں پہنچیں[4] ۔

شافعیوں میں سے جنھوں نے حیل شرعی کے موضوع پر تالیفات کی ہیں ، وہ حسب ذیل ہیں : ابو بکر محمد بن عبداللہ الصیرفی (متوفی ۳۳۰ھ) ، ابو الحسن محمد بن یحییٰ بن سراقہ عامری (متوفی ۴۱۶ھ) اور ابو حاتم محمد بن حسین قزوینی (متوفی ۴۴۰ھ[5] ۔)

۱۔ قاہرہ کے کتب خانے میں ایک قلمی کتاب تھی جسے استاد یوسف شخت نے ۱۹۳۰ع میں شائع کیا ۔

۲۔ بخاری کی شرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۱۰۹) اور 'المیزان' تالیف شعرانی (جلد ۲ ، صفحہ ۹۸-۹۹) ۔

۳۔ جلد ۱۳ ، صفحہ ۴۰۳ ۔

۴۔ 'نظرۃ عامہ فی تاریخ الفقہ الاسلامی' ، تالیف ڈاکٹر عبدالقادر صفحہ ، ۲۳۲ ۔

۵۔ ان کے حالات 'طبقات شافعیہ' تالیف ابوبکر حسینی (متوفی ۱۰۱۴ھ) میں دیکھیے ، مطبوعہ بغداد ۱۳۵۶ھ ، صفحہ ۱۸ و ۴۳ و ۴۹ ۔

دیگر مذاہبِ اسلامیہ

امام شافعیؒ سے روایت ہے کہ وہ حیل شرعی کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور جو شخص امام شافعیؒ کے اخلاق و فضیلت علمی سے واقف ہے ، وہ جانتا ہے کہ امام شافعیؒ نے نہ تو خود شرعی حیلے اختیار کیے اور نہ دوسروں کو اختیار کرنے کی رائے دی ۔ متاخرین نے بہت سے شرعی حیلے جو امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیے ہیں ، وہ ان کا ذاتی تصرف ہے جنھیں احناف کے مشرق علما سے حاصل کر کے انھوں نے مذہب شافعی میں داخل کر دیا ۔[1]

اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ ، نیز ان کے مقلدین نے اس قسم کے تمام شرعی حیلوں کو حرام قرار دیا ہے جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے ۔ ابن القیمؒ نے حیل شرعی کے موضوع پر طویل فصلیں لکھیں ہیں جن میں انھوں نے حیل شرعی کے ناجائز ہونے کے دلائل بیان کیے ہیں اور ان لوگوں کے دلائل کو رد کیا ہے جو شرعی حیلوں کو جائز سمجھتے ہیں ۔ اس کے بعد ابن القیمؒ نے جائز حیل شرعی اور ناجائز حیل شرعی میں فرق بیان کیا ہے اور ان کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں ۔[2]

جن فقہا کے نزدیک شرعی حیلے جائز نہیں ، وہ بطور دلیل شریعت کا ایک اصولی قاعدہ پیش کرتے ہیں کہ احکام شرع کا مقصد رفاہیۃ عامہ ہے لہٰذا ان ذرائع کا سد باب کرنا

۱۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۲۴۷) ۔

۲۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۱۱۹ - ۳۵۲ اور جلد چہارم پوری خاص طور پر صفحہ ۱ اور ۴۰ دیکھیے) ۔

واجب ہے جن سے یہ مقصد فوت ہو جائے۔ پس اگر شریعت کے
کسی حکم کا نصب العین فلاح عام ہو اور اسی کے اطلاق سے
بچنے کے لیے حیلے تراشے جائیں تو یہ ایک قسم کا تناقض ہوگا
جو جائز نہیں ۔ لہٰذا جو لوگ شرعی منشا کے خلاف عمل
کرتے ہیں ان کی حیلہ گری شریعت کی روح کو نظر انداز کر کے
اس کے حقیقی مقصد کو چھوڑ دینے کے مرادف ہوگی ، اور
یہ ایک ایسا ناموزوں فعل ہے جو شارع کو ہرگز پسند نہیں ،
بلکہ وہ تو دنیاوی بادشاہوں کی سیاست کے لیے بھی
قابل پذیرائی نہیں کیوں کہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا اپنی
رعایا یا اپنے اہل و عیال کو کسی کام سے منع کرے ، پھر
انھیں اس کام کی راہیں پیدا کرنے کی اجازت دے دے تو یہ
ایک متناقض عمل شمار ہوگا اور اس کی رعایا و فوج سے ایسا کام
سرزد ہوگا جو بادشاہ کے نصب العین کے بالکل مخالف ہوگا۔
اسی طرح اطبا چوں کہ مرض کا ازالہ چاہتے ہیں اس لیے
مریض کو ایسے تمام کاموں سے روکتے ہیں جن سے مرض کو
تقویت پہنچے ورنہ مریض کی صحت یابی کا مقصد کبھی حاصل
نہیں ہو سکتا۔ پس اس شریعت کاملہ کے بارے میں کیا رائے
ہونی چاہیے جس میں فلاح انسانی اور کمالات انسانی کا قرار واقعی
سامان موجود ہو۔

مثلاً حق شفعہ صاحب شفعہ کو نقصان سے بچانے کے لیے
قائم کیا گیا ہے۔ پس اگر حق شفعہ ختم کرنے کے لیے حیلے
نکالے جائیں تو یہ عمل مقصد شرع کے بالکل خلاف ہوگا
کیوں کہ جس نقصان سے بچانے کے لیے حق شفعہ قائم کیا
گیا ہے ، وہی نقصان صاحب شفعہ کو پہنچ جائے گا۔[۱]

۱۔ 'اعلام الموقعین' جلد ۳ ، صفحہ ۱۲۰ و ۲۶۰۔

حیل شرعی کے ناجائز ہونے کی مذکورہ دلیل عقل کے علاوہ ہم ایسی چند شرعی دلیلیں بیان کرتے ہیں جن کی رو سے حیل شرعی حرام ہیں اور ہم صرف اتنی ہی دلیلیں بیان کریں گے جو مضمون کی وضاحت کے لیے کافی ہیں۔

پہلی دلیل: احکام شرع سے اعمال شرعیہ بنفسہا مقصود نہیں بلکہ ان کا مقصد اصلی فلاح انسانی ہے اس لیے تمام احکام شرعیہ کی ظاہری تعمیل کافی نہیں بلکہ ان کی حقیقی روح کی تفسیر و تشریح ضروری ہے، لہذا وہ حیلے ممنوع ہیں جن کی تہ میں عمل حرام پوشیدہ ہے۔

جیسے آیۃ کریمہ: ''و لا تسبو الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدواً بغیر علم[۱]'' (یعنی اے مسلمانو! گالی نہ دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر پرستش کرتے ہیں ورنہ وہ اپنی انتہائی جہالت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اللہ کی شان میں گستاخانہ الفاظ استعمال کریں گے۔) اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ مسلمانوں کو بتوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے تاکہ یہ اس بات کا سبب نہ بن جائے کہ بت پرست اللہ کو برا کہنے لگیں۔

اور اسی مفہوم کی ایک حدیث بخاری میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ان من اکبر الکبائر ان یلعن الرجل والدیہ، قیل یا رسول اللہ! و کیف یلعن الرجل والدیہ؟ قال یسب الرجل ابا رجل فیسب اباہ و امہ۔'' (یعنی سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین پر لعنت کرے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

۱- سورۃ انعام (۶) ۱۰۸۔

عرض کیا گیا کہ اے خدا کے رسول ! کوئی شخص اپنے والدین پر کیوں کر لعنت کر سکتا ہے ؟ تو آپ نے فرمایا کہ جب ایک آدمی کسی کے باپ کو گالی دے گا تو دوسرا آدمی اس کے باپ اور ماں دونوں کو گالی دے گا ۔[1]

دوسری دلیل : شرعی حیلہ گری قانون کو دھوکا دینا ہے اور دھوکا دینا قرآن و سنت ہر دو کی رو سے حرام ہے ۔ آیۃ کریمہ میں وارد ہے : ”و لا تتخذوا آیات اللہ ھزواً[2]“ (یعنی نہ بناؤ اللہ کی نشانیوں کو کھیل) اور حدیث شریف میں مذکور ہے : ”لا تحل الخدیعۃ المسلم[3]“ (یعنی کسی مسلمان کے لیے دھوکا دینا جائز نہیں ۔)

تیسری دلیل : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ، صحابۂ کرام اور تابعین سے اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جن کی رو سے حیل شرعی ناجائز قرار پاتے تھے ۔ مثلاً حدیث شریف میں ہے : ” اذا اقرض احدکم اخاہ قرضاً فاھدیٰ الیہ طبقاً فلا یقبلہ ، او حملہ علی دابتہ فلا یرکبھا الا ان یکون جری بینہ و بینہ قبل ذالک[4]“ (یعنی جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو قرض دے اور قرض دار اسے کوئی تحفہ پیش کرے تو قرض خواہ کو وہ تحفہ قبول نہ کرنا چاہیے ؛ یا

۱۔ ’بخاری‘ کی شرح عینی جلد ۲۲ ، صفحہ ۸۳ ۔
۲۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۳۱ ۔
۳۔ ’اعلام الموقعین‘ (جلد ۳ ، صفحہ ۲۶۱) ۔
۴۔ اس حدیث کو سیوطی نے ’جامع الصغیر‘ میں روایت کیا ہے (نمبر ۴۶۴۰) وہ ابن ماجہ ، بیہقی اور منصور سے نقل کرتے ہیں ۔

اگر قرض دار قرض‌خواہ کو سواری کے لیے کوئی جانور پیش کرے تو قرض خواہ کو اس پر سوار نہ ہونا چاہیے مگر جب کہ ان دونوں میں اس قسم کی راہ و رسم پہلے سے موجود ہو ۔)

نیز ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ دونوں سے روایت ہے کہ ان دونوں حضرات نے سنت نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) پر عمل کرنے کی خاطر یہ فتویٰ دیا کہ قرض خواہ کے لیے جائز نہیں کہ قرضے کی ادائگی سے پہلے قرض دار کا کوئی ہدیہ قبول کرے ، کیوں کہ ایسا ہدیہ اس وقت دیا جاتا ہے جب ادائگی قرضے میں تاخیر کی نیت ہو ، اور اس طریقے سے سود کی راہ پیدا ہوتی ہے ۔ اسی طرح تمام فقہا و تابعین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے محدثین[1] جیسے امام بخاری[2] وغیرہ ، تمام حضرات اس مسئلے پر متفق ہیں کہ احکام شرع میں حیلہ سازیاں ممنوع ہیں اور ان کا ترک واجب ہے ۔

خلاصہ

مذکورہ بالا بیان مختلف مذاہب کے ان اختلافات کا خلاصہ ہے جو حیل شرعی کے متعلق ہیں ۔ لیکن مجلۂ احکام عدلیہ میں حیل شرعی کے لیے کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے بلکہ اس قسم کے مسائل کے لیے ’مجلے‘ کے شارحین اور ارباب عدل و قضا فقۂ حنفی کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کی کوششیں مسائل شفعہ وغیرہ میں حیل شرعی اختیار

۱۔ ’اعلام الموقعین‘ جلد ۳ ، صفحہ ۱۰۹ - ۱۵۲ ۔

۲۔ صحیح بخاری ، کتاب الحیل ، دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) ۔

کرنے کے لیے مسلسل جاری ہیں باوجود ان دو قواعد کلیہ کے کہ معاملات کو ان کے اغراض و مقاصد کے لحاظ سے جانچنا چاہیے ۔ دوسرے یہ کہ معاملات میں اغراض و مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ اور ظاہری عبارت کا[1] ۔

ایک مشہور خلاف قانون حیلہ یہ ہے کہ مورث اپنے وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کرے کہ اس کا مال دوسرے کی ملکیت ہے ۔ اس قسم کے اقرار کی تنفید مورث کے حق میں تو اس کی زندگی میں ہوگی اور وارثوں کے حق میں اس کے مرنے کے بعد ۔ نیز 'مجلے' کی رو سے ورثا مورث کے اقرار کی تردید کرنے کے لیے کوئی عدالتی کارروائی نہیں کر سکتے[2]۔

لیکن لبنان میں قوانین جدیدہ کے اجرا کے بعد یہ قانون بدل گیا ہے ؛ چناں چہ اگر یہ قانونی حیلہ گری محض وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اختیار کی جائے تو وارث کو حق ہوگا کہ متوفی کے اقرار کے خلاف اپنا حق وراثت ثابت کرنے کے لیے عدالتی کارروائی کرے[3] ۔

۱۔ دفعہ ۲ و ۳ ۔ ان دفعات کی تشریح عنقریب آئے گی ۔

۲۔ دفعہ ۱۵۹۴ اور اسی طرح دفعہ ۱۶۵۲ میں وارث اور مورث دونوں متکلم واحد کے حکم میں شمار کیے گئے ہیں ۔

۳۔ یہ قانون 'اصول المحاکمات المدنیة' کی دفعہ ۵۵۳ پر قیاس کرتے ہوئے ہے ۔ دیکھو لبنان کے محکمات اپیل کے فیصلے کی دو قراردادیں ، نمبر ۱۳ مجریہ ۶۔ فروری ۱۹۴۰ع اور قرارداد نمبر ۷۴ مجریہ ۲۴ ۔ فروری ۱۹۴۱ع ۔

یہ قانونی اصلاح ان مسلمان فقہا کے مذہب کے مطابق ہے جو حیل شرعی کی حرمت کے قائل ہیں ۔ چناں چہ ابن قیمؒ نے ایسے حیلے کو حرام قرار دیا ہے جس کے ذریعے وارث کو اس کے حق سے محروم کرنے کی تدبیر کی جائے اور اس قسم کے ناجائز حیلوں کی کئی مثالیں پیش کی ہیں ۔ ایک یہ کہ مورث وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنے مرض الموت میں یہ اقرار کرے کہ مال دوسرے کی ملکیت ہے ۔ دوسری مثال یہ ہے کہ متوفی اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم[1] کرنے کے لیے یہ کہے کہ "میرے مرنے سے ایک گھنٹہ پہلے تجھے تین طلاق ۔"

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فقہائے حنفیہ اور بعض متاخرین شوافع کے نزدیک شرعی حیلے جائز ہیں ؛ محمد بن حسن شاگرد ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور امام شافعیؒ ، امام مالکؒ ، امام حنبلؒ اور ان کے مقلدین کے نزدیک حرام ہیں ۔

مذکورہ حالات میں اگر ہم بلا تفصیل مذاہب مجمل طور پر یہ کہہ دیں کہ اسلام کی رو سے خلافِ شرع حیلہ گری جائز ہے تو صحیح نہ ہوگا کیوں کہ شرعی حیلے اگر مذاہب اسلامی میں سے ایک یا دو کے نزدیک جائز ہیں تو باقی مذاہب اسلامیہ میں ممنوع ہیں ، اور ان مذاہب اسلامیہ نے شرعی حیلوں کی حرمت ثابت کرنے کے لیے بہت سے دلائل

۱۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۱۵۴ و ۲۵۸ ۔)

شرعیہ ، نیز اسلاف کی مستند اور عملی مثالیں پیش کی ہیں ۔ [1]

۱۔ حیل شرعی کی حرمت کے دلائل شرعیہ اور مستند لظائر کو ہمارے رفیق کار پروفیسر جان باز اطروحہ نے فرانسیسی زبان میں لیون یونیورسٹی سے ڈاکٹر فی القانون کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے لکھا اور "Essai Sur La fraude La Loi en droit Musulman" کے عنوان سے تصنیف کیا ہے۔ گویا وہ شرع اسلامی میں قانونی حیلے کے مضمون پر ایک رسالہ ہے (جو پیرس ، سیرای ۱۹۳۸ع میں طبع ہوا ۔) یہ رسالہ حیلہ سازی کے موضوع پر مختلف غیر ملکی قوانین کی قیمتی تحقیقات پر مشتمل ہے ، اور اس میں مذاہب اسلامیہ میں سے صرف مذہب حنفی کی تحقیق و تشریح کی گئی ہے ۔ فاضل موصوف نے اپنے رسالۂ مذکورہ کے صفحہ ۲۹۶ میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ خلاف شرع حیلہ گری جو فقہائے اسلام نے جائز قرار دی ہے ، ان ممالک کے لیے غور طلب ہے جو ہمیشہ شرع اسلامی پر عمل پیرا رہے ہیں ، در آں حالیکہ وہ ممالک قانونی پہلو سے فرانسیسی ثقافت اور معاشرت سے بھی بہت متاثر ہیں ۔ ہمارے خیال میں اگر فاضل موصوف کا یہ بیان صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی حیل شرعی کی اجازت صرف مذہب حنفی کے ساتھ مخصوص ہے کیوں کہ باقی مذاہب اسلامیہ نے بیشتر اس کے کہ وہ کسی غیر اسلامی ثقافت سے متاثر ہوئے ہوں ، ہمیشہ حیل شرعی کو ناجائز ہی قرار دیا ہے ۔

فصل سوم

براہ راست قانون سازی

بادشاہ وقت کی قانون سازی کا جواز

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی عبادات اور معاملات دونوں پر مشتمل ہے اور سب سے پہلا قانون ساز اللہ تعالیٰ ہے جس نے قرآن کریم میں یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر قانون نازل فرمایا ۔ اور یہ کہ شرع اسلامی بنیادی اعتبار سے قانون الٰہی ہے۔ یہ قانون الٰہی ان مغربی قوانین اور جدید قوانین سے مختلف ہے جو حکومتوں کے وضع کردہ ہیں۔

باوجودیکہ شرع اسلامی قانون الٰہی ہے پھر بھی اسلامی حکومتوں کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ رفاہیۃ عامہ کے پیش نظر خلفا یا مسلمان بادشاہوں نے براہ راست قانون سازی یا بذریعۂ اجتہاد قانون سازی میں کبھی تأمل نہیں کیا ۔

اس قسم کی قانون سازی کا جواز اور عوام کے لیے اس کا واجب العمل ہونا کتاب ، سنت اور اجماع تینوں دلیلوں سے ثابت ہے ۔

دلیل قرآنی : آیۃ کریمۃ : ''اطیعو اللہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم[1]'' (یعنی اطاعت کرو اللہ کی ، اللہ کے

۱- سورہ نسأ (۴) ۵۹ ۔

رسول کی اور مسلمان حاکم وقت کی) ۔ یہاں طبعی طور پر 'اولی الامر' سے مراد خلفا و سلاطین اسلام ہیں ۔

سنت میں یہ صحیح حدیث مذکور ہے :

''من اطاعنی فقد اطاع اللہ و من عصانی فقد عصی اللہ و من یطع الامیر فقد اطاعنی و من یعص الامیر فقد عصانی ۔ اسمعوا و اطیعوا و ان استعمل علیکم عبد حبشی کان راسہ زبیبۃ ، من کرہ من امیرہ شیأ فلیصبر علیہ ، فانہ لیس احد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات علیہ الا مات میتۃً جاھلیۃً الا من ولی علیہ وال فرآہ یاتی شیئاً من معصیۃ اللہ ، فلیکرہ ما یاتی من معصیۃ اللہ ولا ینزعن یداً من طاعۃ ۔[۱]''

(یعنی جس نے میری اطاعت کی ، اس نے خدا کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی ، اور جس نے حاکم وقت کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی ، اور جس نے حاکم وقت کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی ۔ سنو اور اطاعت کرو ، اگرچہ تم پر کوئی حبشی غلام ہی حاکم کیوں نہ بنا دیا جائے جس کا سر منقی کی

۱۔ یہ 'بخاری' اور 'مسلم' کی حدیث ہے ۔ ان دونوں کتابوں میں تبدیلی الفاظ کے ساتھ اسی مضمون کی دوسری احادیث بھی ہیں ۔ دیکھو 'صحیح بخاری' مع شرح عینی (جلد ۱۴ ، صفحہ ۲۲۲ و جلد ۲۴ ، صفحہ ۲۲۴ و ۲۷۸) اور 'صحیح مسلم' (جلد ۶ ، صفحہ ۱۳ - ۲۴) ۔

طرح (سیاہ) ہو ۔ جس شخص کو حاکم وقت کی
کوئی برائی معلوم ہو تو صبر سے کام لے کیوں کہ
جس شخص نے سلطان کی ذرا سی بھی نافرمانی کی
اور وہ مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا ۔ یاد
رکھو جس پر کوئی حاکم مقرر ہو اور وہ حاکم وقت
کو خدا کی نافرمانی کرتے دیکھے تو اسے دل سے برا
سمجھے لیکن اپنا ہاتھ اس کی اطاعت سے نہ کھینچے ۔)

لہٰذا حاکم وقت کی براہ راست قانون سازی بالاجماع جائز ہے ، کیوں کہ مسلمان خلفا نے ایسے بہت سے مسائل میں اجتہاد کیا جو انہیں وقتی ضروریات کے لحاظ سے پیش آئے ۔ اور چونکہ ان کا اجتہاد اجماع کے ذریعے قبول کر لیا گیا اسی لیے وہ شرع اسلامی کا جزو بن گیا ۔

براہ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں

بادشاہ وقت کی طرف سے قانون سازی کا زیادہ تر یہ سبب ہوا کہ جب انہیں "معاشرے کے مسائل عصریہ حل کرنے کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی حکم نہ ملتا تھا تو حسب ضرورت قانون وضع کر لیتے تھے ، خصوصاً مملکت کے امور انتظامی کے لیے ، جیسے مختلف محکمات کا قائم کرنا ، محصولات کی تشخیص ، خراج کی وصولی ، جیل خانوں کی تنظیم وغیرہ ایسے امور انتظامی جن کی ضرورت پیش آتی تھی اور وہ پہلے مروج نہ تھے ۔

اس قسم کے قانون کی ایک قسم وہ ہے جو 'سیاست شرعیہ' (قانون تعزیرات) کے نام سے مشہور ہے جس میں محتسب کے فرائض بھی شامل ہیں ۔ ان قوانین کو بادشاہ ، امام وقت اور

صوبوں کے گورنر مصلحت عامہ کے خیال سے وضع کرتے تھے ان کے ذریعے سے لوگوں کے معاملات کا بندوبست کرتے تھے، رعایا کو پر امن رکھنے کی تدبیر کرتے تھے اور مجرموں کی صلاح و تربیت کے لیے انھیں قید، جلاوطنی اور قتل کی مختلف سزائیں دیتے تھے[1]۔

اس کے علاوہ خلفا سیاست شرعی اور مصلحت عامہ کے پیش نظر قرآن و حدیث کے بعض احکام تبدیل کرنے میں بھی پس و پیش نہ کرتے تھے۔ ان تبدیلیوں کی مثالیں ہم سابقات حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً قحط کے زمانے میں چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا کو موقوف کر دینا، صدقات میں سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ موقوف کر دینا، حالانکہ وہ قرآن کی رو سے مقرر تھا۔ نیز آپ نے زنا کی سزا جلاوطنی کو اس لیے منسوخ کر دیا کہ اسی قسم کا ایک سزایافتہ مجرم رومیوں سے جا ملا تھا اور عیسائی ہوگیا تھا۔

شرع اسلامی خلیفۂ وقت کے مذہب اور عقائد سے بھی متأثر ہوتی رہتی ہے کیوں کہ خلیفہ کسی ایک مذہب کی تقلید کرنے یا ایک طریقۂ اجتہاد اختیار کرنے کا حکم صادر کر دیتا تھا۔ اسلامی تاریخ میں ایسے واقعات کی مثالیں بہ کثرت موجود ہیں۔ چناں چہ خلفائے بنی امیہ اور بنی عباس ہمیشہ ان مذاہب کی مخالفت کرتے رہتے تھے جو ان کے ذاتی عقائد اور سیاست ملکی کے خلاف ہوتے تھے۔ اگر امام مالکؒ منع نہ فرما دیتے تو خلیفہ ابو منصور اور خلیفہ ہارون الرشید نے یہ ارادہ کر ہی

۱- 'مقدمۂ ابن خلدون' (صفحہ ۱۹۶) اور 'المبسوط' (جلد ۲۶، صفحہ ۱۲۴)۔

لیا تھا کہ لوگوں کو مذہب امام مالکؒ کی تقلید پر آمادہ کریں۔ اسی طرح فاطمیوں نے مذہب شیعہ اسماعیلیہ ، ایوبیوں نے مذہب شافعی ، ایرانیوں نے مذہب شیعہ امامیہ ، یمنیوں نے مذہب شیعہ زیدیہ ، وھابیوں نے مذہب حنبلی اور عثمانیوں نے مذہب حنفی پھیلانے کی کوشش کی۔

ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ عثمانی خلیفہ نے وہ قوانین کیسے بنا لیے ھیں جن کا ذکر ہم پچھلے باب میں کر چکے ھیں۔ ان میں سے بعض قوانین تو مذہب حنفی کے مطابق بنائے گئے جیسے 'مجلۃالاحکام العدلیہ' اور بعض قوانین یورپ کے قوانین سے ماخوذ ھیں جیسے قانون جزا و سزا ، قانون تجارت اور عدالتوں کا قانون اساسی۔

ان حالات نے حکومت کو مجبور کر دیا کہ وہ فتووں اور مجتہدین کی عملی طور پر نگرانی کرے۔ چناں چہ مجلے میں مذکور ہے کہ اگر حکومت کسی مسئلے میں ایک مجتہد کی رائے کے مطابق یہ سمجھ کر حکم صادر کر دے کہ وہ مصلحت وقت اور رفاھیۃ عامہ ھر دو کے لحاظ سے بہتر ہے تو پھر حکومت کو کسی دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق حکم جاری کرنے کا اختیار نہ ہوگا جو پہلے مجتہد کی رائے کے خلاف ھو ، اور اگر وہ حکم جاری کر دے تو قابل نفاذ نہ ھوگا[1]۔

اسی مضمون پر مجلے کی کمیٹی نے اپنی اس قرارداد کو ختم کیا ہے جو اس نے صدر اعظم کی وساطت سے خلیفہ عثمانی کے سامنے پیش کی۔ اس کی عبارت یہ ہے: ''جب امام المسلمین اجتہادی مسائل میں کسی مسئلے پر عمل کرنے کا حکم دے دے

۱- دفعہ ۱۸۰۱ کا آخری فقرہ۔

تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا ۔ اور جب یہ قرارداد خلیفہ کی منظوری حاصل کر لے تو مجلے کی پیشانی کو خلیفہ ہمایونی کے دستخط سے مزین کیا جائے گا ۔ اور حکم تو حاکم ہی کو سزاوار ہے ۔''

خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود

دور جدید کی حکومتوں میں مخصوص مجالس قانون ساز ہوتی ہیں جیسے پارلیمنٹ وغیرہ جن کا کام صرف قانون سازی ہوتا ہے ، اور رئیس مملکت کو صرف انہیں شائع کرنے اور نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے ۔ لیکن اسلامی حکومتوں میں اس کے برعکس عمل درآمد تھا ۔ ان میں ہر قسم کا اقتدار اعلیٰ صرف بادشاہ ہی کو حاصل ہوتا تھا ۔ چناں چہ اصلاحات ما بعد سے پہلے خلیفہ عثمانی محض اپنے ارادے سے قوانین جاری کرتا تھا ۔ باوجود ان غیر محدود اختیارات کے خلیفہ عام قوانین کا اجرا اپنی ذاتی رائے سے نہیں کرتا تھا بلکہ وہ احکام شرعی اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہوتا تھا ۔ اور جن مسائل کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی قطعی حکم نہ ملتا تھا ، ان میں وہ فقہا اور علما سے مشورہ کرتا تھا ۔

شرع اسلامی میں حاکم وقت کی اطاعت کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شریعت اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہو ۔ اور اس شرط کے ضروری ہونے کی حدیث شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں ، جیسے : ''انما الطاعة فی المعروف ۔'' (یعنی بے شک حاکم وقت کی اطاعت صرف نیک کاموں ہی میں کرنی چاہیے) ، ''السمع والطاعة حق ما لم یؤمر بالمعصیة

فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة[۱]" (یعنی حاکم کے اسی حکم کی اطاعت ضروری ہے جو معصیت کے لیے نہ دیا گیا ہو۔ اور جب کوئی حکم معصیت کے لیے دیا جائے تو اس کی تعمیل ضروری نہیں) ، "لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق[۲]" (یعنی بندے پر ایسے حکم کی تعمیل فرض نہیں جس میں خدا کی نافرمانی ہوتی ہو ۔)

یہاں ہم سنیوں کے خلیفہ اور شیعوں کے امام کا فرق بتاتے ہیں ۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام زمین پر خدا کا جانشین ہوتا ہے[۳] اور خلیفہ سنیوں کے نزدیک امت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین ہوتا ہے[۴] ۔ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے[۵] لیکن سنیوں کے نزدیک خلیفہ معصوم نہیں ہوتا اور اس کی اطاعت صرف نیک کاموں میں ضروری ہے ، معصیت کے کاموں میں نہیں[٦] ۔

۱۔ یہ تمام حدیثیں یا ان کی ہم معنی حدیثیں باختلاف الفاظ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہیں ۔ دیکھو 'صحیح بخاری' اور اس کی شرح عینی (جلد ۱۷ ، صفحہ ۳۱۴ اور جلد ۱۴ ، صفحہ ۲۲۱) اور 'صحیح مسلم' (جلد ٦ ، صفحہ ۱۵) ۔

۲۔ یہ حدیث سیوطی نے اپنی کتاب 'جامع الصغیر' میں روایت کی ہے (نمبر ۹۹۰۳) ، امام احمد بن حنبلؒ کی مسند اور حاکمؒ کی مستدرک سے نقل کرتے ہوئے۔

۳۔ 'اصول الکافی' تالیف کلینی صفحہ ٦۹ ۔

۴۔ 'مقدمۂ ابن خلدون' صفحہ ۱٦٦ ۔

۵۔ 'الملل والنحل' تالیف شہرستانی مع حاشیہ ابن حزم (جلد ۱ ، صفحہ ۱۵۱) ۔

٦۔ 'المجامع' اور اس کی شرح 'المنافع' ، صفحہ ۳۳۰ ۔

سلطان وقت کے شرعی اختیارات کے مقررہ حدود اور شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ انتظامی امور میں اہل بصیرت سے مشورہ لے ، اس آیت کی رو سے : ''و شاورھم فی الأمر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ ۔'' (یعنی اے رسول! معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ لیتے رہا کیجیے ۔ پھر جب آپ عزم بالجزم کرلیں تو اللہ پر بھروسا رکھیں ۔) ''و امرھم شوریٰ بینھم[۱]'' (یعنی مسلمانوں کا معاملہ باہمی مشورے سے طے ہونا چاہیے ۔) حضرت امام بخاریؒ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض معاملات میں صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ فرمایا کرتے تھے ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ائمہ مجتہدین ایسے جائز معاملات میں جن کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم نہ ملتا تھا جسے اساس قرار دے سکیں تو وہ دیانت دار اہل علم سے مشورہ لیتے تھے[۲] ۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے بارے میں خاص طور پر مذکور ہے کہ وہ ان لوگوں میں سب سے زیادہ مشہور تھے جو احکام و اجتہاد میں دوسروں سے استصواب رائے کرتے تھے[۳] ۔

۱۔ سورۃ آل عمران (۳) ۱۵۹ ، سورہ شوریٰ (۴۲) ۳۸ ۔
۲۔ دیکھو شرح عینی 'بخاری' پر (جلد ۲۵ ، صفحہ ۷۸ و ۷۹) اور 'صحیح مسلم' (جلد ۵ ، ۱۵۷) ۔
۳۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۱ ، صفحہ ۷۰) ۔

فصل چہارم

رسم و رواج

عادت یعنی رواج عام

جو طریقہ تمام لوگوں میں یا ایک فرقے میں مروج ہو وہ عادت یا رواج کہلاتا ہے ۔ اقوام عالم کے نشو و ارتقا کی تاریخ میں اور ان کی اجتماعی زندگی اور تمدن کے تمام گوشوں میں رسم و رواج کا نمایاں حصہ رہا ہے ۔ اس بارے میں دو چیزیں سب سے زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں : ایک ملکی آب و ہوا اور دوسری قومی خصوصیات[1] ۔ قومی عادات اور رسم و رواج تقلید کے ذریعے سے قوت پکڑتی اور پھیلتی ہیں ۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ تقلید[2] ہی تمدن و معاشرت کو قوموں میں نسلاً بعد نسلٍ باقی رکھتی ہے ۔

۱۔ اس مضمون پر مونتسکیو کی کتاب 'روح الشرائع' دیکھیے (جزء اول، جلد ۳۰) اورکتاب Cursus der Institionen, 1893 Leipzig (مقدمہ میں) تالیف بوختا (Puchta) اور دیکھو کتاب سافینی Savigny System des heutigen romischen Rechts.

۲۔ دیکھو کتاب Les Lois de l' imitation تالیف تارڈ (Tarde)

رسم و رواج کئی قسم کے ہوتے ہیں؛ بعض وہ جو عملی زندگی اور حقوق انسانی سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض وہ جو اخلاق و آداب سے تعلق رکھتے ہیں، بعض وہ جو لباس اور طرز زندگی کو ممتاز کرتے ہیں، اور بعض وہ جن کا مطلب سوائے تسلی اور تسکین کے اور کچھ نہیں ہوتا۔[1]

رسم و رواج بھی دیگر حالات معاشرہ کی طرح ملک و زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں، چناں چہ ہر زمانے اور ہر جگہ رسم و رواج کی صورتیں بدلتی رہی ہیں۔

جیسا کہ شاطبی نے اپنے زمانے میں ننگے سر کے بارے میں کہا ہے کہ ننگے سر کا رواج در اصل ملک کے لحاظ سے مختلف ہے۔ چناں چہ مشرق ممالک میں ننگے سر رہنا اہل شرافت کے نزدیک معیوب ہے اور مغربی ممالک میں معیوب نہیں۔ گویا ننگے سر رہنا اہل مشرق کے نزدیک ثقاہت کے منافی ہے اور اہل مغرب کی نظر میں ثقاہت کے خلاف نہیں[2]۔

اسی طرح آج کل بعض ملکوں میں منگنی کی انگوٹھی کے بارے میں رواج یہ ہے کہ نکاح سے پہلے دائیں ہاتھ میں پہنتے ہیں اور نکاح کے بعد بائیں ہاتھ میں؛ مگر بعض ملکوں میں اس کے برعکس رواج ہے۔ نیز فرانس کے مزدور طبقے کے نزدیک مخادنہ یعنی خفیہ دوستی[3] وصی کو حق وصیت سے اس لیے محروم نہیں کرتی کہ وہ ان کے نزدیک اخلاق ذمیمہ

۱- جیسے امریکہ کے بعض صوبوں میں ملکی رواج۔

۲- 'الموافقات' (جلد ۲، صفحہ ۲۸۳)۔

۳- داشتہ کے ساتھ رہنا سہنا۔

میں شمار نہیں کی جاتی[1] جب کہ دیگر لوگوں کے نزدیک اس کے برعکس ہے۔

ارتقاے قومی کے اوائل میں رسم و رواج ہی کے ذریعے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہو گئیں اور یہی رسم و رواج مذہب ، اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد تھے۔ جب عدالتیں قائم ہوگئیں اور قوانین کی تدوین مکمل ہو چکی تو رسم و رواج کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی حتیٰ کہ دور حاضرہ کے معاشرے میں تو ان کا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے۔

رومی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصلی مأخذ رسم و رواج ہی تھا۔ سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں پر لکھا گیا اور یوستنیانوس کے عہد تک وہی قانون جاری رہا۔ اس کا مقولہ تھا کہ قانون غیر مدون رسوم و عادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام[2] پسندیدگی کی مہر ثبت کردیتا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ، فرانس کے شمالی صوبوں میں رسم و رواج ہی ملک کا قانون تھا لہٰذا ان صوبوں کو 'شريعة عرفية' ممالک کہتے تھے۔ مگر اس کی اہمیت قانون نپولین اور دیگر قوانین کی تدوین کے بعد کم ہو گئی اور اب رواج کا اثر صرف چند تجارتی قوانین میں باقی رہ گیا

۱- اسی اجتہاد کے مطابق محکمۂ اپیل نے اپنی دویۃ (Douoi) میں فیصلہ کیا ہے جو ۱۱- اپریل ۱۹۳۸ع کو جاری ہوا۔ دیکھو 'مجلہ سیرای' ۱۹۳۸ع ، قسم دوم (صفحہ ۲۱۵ - ۲۱۶)۔

۲- ماخوذ از 'کتاب الاحکام' تالیف یوستنیانوس (Institutes 1, 2, 9, Ex non scripto Jus venit, quod usus comprabavit)

ہے ۔[1] اسی لیے آج کل فرانس کے بہت کم علمائے قانون شریعۂ عرفیۃ پر قلم آٹھاتے ہیں[2] ۔ لیکن انگلستان اور امریکہ میں ، جیسا کہ ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں ، عرف عام[3] بھی قانون سازی کے اصول اساسی میں شمار ہوتا ہے ، البتہ عدالتی فیصلوں میں پرانے رسم و رواج کو بحیثیت نظائر و امثال نظرانداز نہیں کیا جاتا ۔

حاصل کلام یہ کہ اقوام عالم کے قوانین کی تاریخ میں رسم و رواج کا بڑا حصہ ہے ۔ اگرچہ پہلے کی نسبت دور جدید کے قانون میں رسم و رواج کی اہمیت بہت کم ہے پھر بھی قوانین جدیدہ میں انھیں کسی حالت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ؛ کیوں کہ جو رسم و رواج قوانین کی تدوین سے پہلے دستور العمل تھے ، جدید قوانین بھی دراصل انھیں کا نقش ثانی ہیں ، اور اسی ترمیم کی مختلف صورتیں ہیں جو رسم و رواج میں اب تک ہوتی رہی ہیں ، اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہے گا یہاں تک کہ ماضی و حال اور حال و مستقبل کو ایک ہی شیرازے میں منسلک کر دے گا ۔

اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر

اسلام سے پہلے قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کے تمدن اور معاشرت کی بنیاد تھے ، کیا بلحاظ دیانت داری و اخلاق

۱- جیسے حلوان (راشن یا بخشیش Pourboire) ملازمین کو بخشیش دینے کا پرانا اور اختیاری رواج ، لیکن اب وہ واجب العمل ہے ۔

۲- دیکھو فرانسوا جینی .Francois Geny

۳- Common Law

اور کیا بلحاظ معاشیات و تجارت ، اور دیگر معاملات دنیاوی۔ لیکن یہ بات اب تک معلوم نہ ہو سکی کہ انھوں نے اپنے رسم و رواج کو مدون کیا تھا یا نہیں۔

جب اسلام ظاہر ہوا تو قرآن و حدیث کے احکام ہی پر قانون سازی کی بنیاد رکھی گئی اور رسم و رواج کی اہمیت بہ نسبت پہلے کے کم ہو گئی - بہر صورت علمائے اصول کے نزدیک رسم و رواج کسی دلیل شرعی کی حیثیت تو نہیں رکھتے تاہم مختلف راستوں سے اسلامی قانون سازی میں داخل ضرور ہوگیے - مثلاً :

(۱) بعض نصوص ، خصوصاً بعض احادیث رواج پر مبنی ہیں جیسے گیہوں اور جو کہ یہ دونوں اناج پہلے ناپ کر فروخت کیے جاتے تھے - اور یہ ایک قدرتی امر ہے کہ جب احکام عرف عام پر مبنی ہوں تو وہ اپنے مفہوم اور معنی کے اعتبار سے بھی عرف عام کے تابع رہتے ہیں جیسے کہ مسائل دیت (خون بہا) و قسامت (قسم لینا) ہیں -

(۲) سنت تقریریہ نے عربوں کے بہت سے رواجات کو برقرار رکھا ہے ، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض پسندیدہ عادات پر اپنی خاموشی کے ذریعے رضامندی کا اظہار فرمایا ؛ چناں چہ وہ رسوم و عادات مسنون رواجات کا جزو بن گئی ہیں -

(۳) پہلے ضمناً گزر چکا ہے کہ امام مالکؒ نے نص صریح نہ ہونے کی صورت میں اہلِ مدینہ کے عمل کو اجماع اور دلیل شرعی شمار کیا ہے - اہل مدینہ کا دستورالعمل وہی پرانے اور نئے رواجات تھے جو اس تجارتی شہر کے لوگوں میں مروج تھے -

(۴) جب بمقتضاے ضرورت نئے رسم و رواج پیدا ہو گئے، یا جب عرب اپنی فتوحات کے دوران میں ان رواجات سے روشناس ہوئے جن سے پہلے واقف نہ تھے اور قرآن و حدیث کا کوئی حکم بھی ان کے خلاف نہ پاتے تھے تو انھیں اختیار کر لیتے تھے ۔ پھر وھی رواجات یا تو اجماع مجتہدین کے ذریعے یا دوسرے دلائل شرعی مثلاً استحسان اور استصلاح کے ذریعے اسلامی قانون میں داخل ہو گئے ۔ ان کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ھیں ۔ نیز تغیر احکام کے اصول، تبدیلیِ نص کے بارے میں مختلف اقوال اور ان میں رواجات کی اہمیت کا بیان پہلے گزر چکا ہے ۔

اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر

عرف و عادت دونوں لفظ ہم معنی ھیں ۔ عادت یا رواج کی تعریف اس تعریف کے مطابق ہے جو ابن نجیم نے ھندی سے روایت کرتے ہوئے شرح 'مغنی' میں کی ہے جو یہ ہے : ''عبارة عما یستقر فی النفوس من الامور المتکررة المقبولة عندالطباع السلیمة[۱]'' (یعنی رواج سے مراد روزمرہ کے وہ معاملات ھیں جو ذوق سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہوں اور دل میں گھر کر جائیں) خواہ وہ معاملات عام ہوں اور تمام ملکوں کے باشندوں کا دستورالعمل ہوں، یا خاص ہوں اور کسی خاص ملک یا خاص فرقے کا دستورالعمل ہوں ؛ دونوں قسم کے رواجات شرع اسلامی میں معتبر ھیں ۔

اسی اصول کے مطابق قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ :

۱۔ 'الاشباہ والنظائر'، صفحہ ۳۷ ۔

'العادة محكمة' (یعنی رواج فیصلہ کن چیز ہے -) یہ قاعدہ انہیں چار قاعدوں میں سے ایک ہے جو قاضی حسین[1] کے قول کے مطابق فقہ کی بنیاد ہیں[2] - اسی قاعدے کو 'مجلے' میں نقل کرتے ہوئے یوں وضاحت کی گئی ہے : ''العادة محکمة یعنی ان العادة عامةً کانت او خاصةً تجعل حکماً لاثبات حکم شرعی۔'' (یعنی رواج خواہ عام ہو یا خاص کسی حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے فیصلہ کن ضابطہ ہے) (دفعہ ۳۶) -

فقہا کا اجماع اس امر کی دلیل ہے کہ امور شرعیہ میں رواج معتبر ہے اور یہ اجماع اسلام کے سابقہ فیصلوں پر مبنی ہے جیسے صحابہ کا قول : ''ما رأہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن[3]'' (یعنی جو بات عام مسلمانوں کے نزدیک اچھی ہے ، وہ خدا کے نزدیک اچھی ہے) - اسی طرح بخاری سے روایت ہے کہ قاضی شریح[رح] نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد میں سوت کاتنے والوں سے فرمایا : ''سنتکم بینکم[4]'' (یعنی تمھارا دستور و رواج تم میں باقی رکھا جائے گا -)

۱- ان کا پورا نام ابو علی حسین بن محمد بن احمد مروزی ہے (متوفی ۴۶۲ھ) - روایت از 'وفیات الاعیان' لابن خلکان (جلد ۱ ، صفحہ ۱۴۵) -

۲- جیسا کہ تاج الدین سبکی نے 'جمع الجوامع' میں ذکر کیا ہے - دیکھو اس کی شرح تالیف محلی مع حاشیۂ بنانی (جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۳ -)

۳- اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے - یہ حدیث نہیں جیسا کہ بعض حنفیوں نے گمان کیا ہے ، بلکہ یہ عبداللہ بن مسعود[رض] کا قول ہے -

۴- 'بخاری' مع شرح عینی (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۶) -

فقہ کی کتابوں میں رواج کو ضابطۂ شرعی قرار دینے کے بارے میں دیگر قواعد کلیہ بھی موجود ہیں جن کو 'مجلے' میں مختصراً اور فصیح و بلیغ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور جو مندرجہ ذیل ہیں :

(اول) ''استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا۔'' (یعنی لوگوں کا دستور حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے) (دفعہ ۳۷) ۔

یہی قاعدہ 'المجامع' میں 'تلویح' سے نقل کیا گیا ہے[1] ۔

(دوم) ''المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً۔'' (یعنی جس طرح مشروط میں شرائط کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے اسی طرح دستور میں رواج عام کی پابندی ضروری ہے (دفعہ ۴۳) ۔

یہ قاعدہ 'فتویٰ ظہیریہ' سے ماخوذ ہے اور بالفاظ دیگر بھی بیان کیا گیا ہے جیسے 'بزازیۃ' میں یوں مذکور ہے : ''المشروط عرفاً کالمشروط شرعاً۔'' (یعنی رواجی پابندی شرعی پابندی کی مانند ہے ۔) 'مجامع' میں یہ الفاظ ہیں : ''العادۃ المطردۃ تنزل منزل الشرط[2]'' (یعنی عام رواج شرط کی مثل تصور کیا جائے گا ۔)

(سوم) ''المعروف بین التجار کالمشروط بینھم ۔'' (یعنی تاجروں کے درمیان دستور عام کو وہی حیثیت حاصل ہے جو ان کے عہد و پیمان کو حاصل ہے) (دفعہ ۴۴ ۔)

یا بالفاظ قنیۃ ''المتعارف بین التجار کالمشروط[3]''

۱- 'المنافع' صفحہ ۳۰۸ ۔

۲- 'المنافع' صفحہ ۳۴۴ ۔

۳- جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالے 'نشرالعرف' میں ذکر کیا ہے ، صفحہ ۱۵ ۔

(یعنی تاجروں کا عام رواج قانونی حیثیت رکھتا ہے ۔)

(چہارم) ''التعین بالعرف کالتعین بالنص ۔'' (یعنی عرف عام کا فیصلہ نص کے فیصلے کے مانند ہے ۔) (دفعہ ۴۵)

اور 'مبسوط' میں یہ عبارت ہے : ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص[1]'' (یعنی جو چیز رواج سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسے نص سے ثابت ہوئی ۔)

رواج کی شرطیں

رواج کو معیار شرعی قرار دینے کے لیے چند شرائط ضروری ہیں :

(اول) جیسا کہ رواج کی تعریف میں بتایا گیا ہے ، یہ ضروری ہے کہ رواج طبائع سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ہو ، یعنی وہ قرین عقل ہو اور ذوق سلیم یا رائے عامہ اس کی تائید کرتی ہو۔

(دوم) وہ رواج عام ہو اور دائر و سائر ہو ۔ کتاب 'الاشباہ والنظائر[2]' کے قاعدۂ کلیہ اور 'مجلے' میں مذکور ہے : ''انما تعتبر العادۃ اذا اضطردت او غلبت ۔'' (یعنی وہی رواج معتبر ہوگا جو مسلسل دستورالعمل رہا ہو اور عام ہو چکا ہو) (دفعہ ۴۱) ۔ اس کی تشریح 'مجلے' کی اس عبارت کے مطابق جو 'مجامع[3]' سے منقول ہے ، یہ ہے : ''العبرۃ للغالب الشائع لا للنادر'' (یعنی وہ رواج معتبر ہوگا جو عام ہو چکا ہو اور نادر نہ ہو) ۔ (دفعہ ۴۲) مثلاً جب خرید و فروخت میں

۱- 'المبسوط' ، صفحہ ۴ ۔

۲- 'الاشباہ والنظائر' لابن نجیم ، صفحہ ۳۷ ۔

۳- 'منافع' شرح 'مجامع' صفحہ ۳۲۵ اور 'المثل اللاتینی'
(Ad eaquae frequentius accidunt jura adaptantur)

کسی چیز کی قیمت مقرر نہ کی جائے تو اس چیز کی وہی قیمت ادا کرنا پڑے گی جو ملک کے عام مروجہ سکے[1] کے مطابق ہو اور اس کے سوا کوئی خاص قیمت واجب‌الادا نہ ہوگی۔

(سوم) وہ رواج جو پہلے سے مستند چلا آتا ہو یا معاملات کے وقت موجود ہو، معتبر سمجھا جائے گا، اور وہ رواج معتبر نہ ہوگا جو معاملات کے بعد جاری ہو[2]۔ چناں چہ اگر کسی چیز کی قیمت درہم یا دینار میں مقرر ہو ایسے شہر میں جہاں مختلف سکے رائج ہوں تو قیمت انھیں سکوں کی صورت میں واجب‌الادا ہوگی جو بیع کے وقت سب سے زیادہ رائج ہوں، نہ وہ سکے جن کا رواج بیع کے بعد ہو۔

(چہارم) اگر فریقین میں سے کوئی ایسی شرط مقرر کر دے جو رواج کے خلاف ہو تو رواج معتبر نہ ہوگا، کیوں کہ رواج ایک ضمنی شرط ہے اس لیے وہ صریح شرط کے موجود ہوتے ہوئے معتبر نہ ہوگا۔

(پنجم) 'مجامع' میں مذکور ہے: "العرف انما یکون حجة اذا لم یخالف نص الفقهاء[3]" (یعنی عام رواج اس وقت حجت بن سکتا ہے جب وہ فقہا کے صریح حکم کے خلاف نہ ہو۔) اس قاعدے کی بنا پر مذہب مختار یہ ہے کہ رواج اس وقت معتبر نہ ہوگا جب اس کے خلاف نص شرعی موجود ہو کیوں کہ نص شرعی رواج سے زیادہ قوی دلیل ہے۔

۱۔ 'ہدایہ' (جلد ۳، صفحہ ۱۸۔)

۲۔ 'الاشباہ والنظائر' مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۸) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۴۰)۔

۳۔ 'منافع' (صفحہ ۳۲۴)۔

لیکن جب نص شرعی رواجِ عام پر مبنی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رواج ہی معتبر ہوگا۔ اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ، امام ابو یوسفؒ ہی کی رائے 'مجلے' میں اختیار کی گئی ہے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

بہرحال جو رواج کہ ہمارے پیش نظر ہے اور جو شرع اسلامی میں خارجی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے ، اس سے مراد وہی رواج ہے جو اصولی ہو اور معتبر دلیل شرعی کے موافق ہو۔ لیکن جو رواج دلیل شرعی کے خلاف ہو ، یا شرع اسلامی کی روح ، اس کی مصلحت اور اس کے صریح احکام کے خلاف ہو، وہ قابل قبول نہیں اور اس سے شریعت محمدی کا کوئی واسطہ نہیں۔ ناجائز اور مذموم رواج کی مثالیں یہ ہیں : دیہات میں عورتوں کو میراث سے محروم کرنے کا رواج [1] ، جلدی میں حلف بالطلاق [2] کا رواج اور ان لوگوں کے نزدیک حیلۂ شرعی کا رواج جو حیلۂ شرعی کو جائز نہیں سمجھتے ، وغیرہ۔

رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں

رواجی فیصلے کی مثالیں 'مجلے' اور کتب فقہ میں بہ کثرت موجود ہیں ؛ ہم یہاں وضاحت کی غرض سے صرف چند مثالیں

۱۔ کتاب 'القضاء بین البدو لعارف العارف' (مطبع بیت المقدس ۱۹۳۳ء ، صفحہ ۱۲۵) اور کتاب 'العدل البدوی' (Bedouin Justice) تالیف کینٹ (Kennet) (مطبوعہ کیمبرج ۱۹۵۲ء ، صفحہ ۹۹)۔

۲۔ دیکھو فتاوی ابن تیمیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ ، جلد ۳ ، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو مجلہ 'المنار' ، (۱۳۴۳ھ ، صفحہ ۲۳۷-۲۴۲)۔

بیان کرتے ہیں -

(مثلاً) اگر درزی سے کوئی کپڑا اجرت پر سلوایا جائے تو سوئی دھاگا رواج کی رو سے اسی کے ذمے ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی شخص اپنا لڑکا صنعت سکھانے کے لیے کسی استاد کے سپرد کرے اور فریقین ایک دوسرے کے ساتھ اجرت مقرر نہ کریں تو جب لڑکا صنعت سیکھ چکے اور ایک فریق دوسرے سے اجرت طلب کرے تو ملک کے رواج کے مطابق عمل کیا جائے گا؛ چناں چہ اگر استاد کو فیس دینے کا رواج ہوگا تو جتنی فیس کا رواج ہوگا ، وہ استاد کو دلائی جائے گی اور اگر رواج یہ ہو کہ شاگرد کو معاوضہ دیا جائے تو رواج کے مطابق استاد سے معاوضہ دلایا جائے گا (دفعہ ۵۶۹ و ۵۷۴) -

اسی طرح رواج کی رو سے بیع بالوفا جائز ہے یعنی ایسی بیع جس میں یہ شرط ہو کہ جب فروخت کرنے والا خریدار کو فروخت شدہ چیز کی قیمت واپس کر دے (دفعہ ۱۱۸) -

اسی طرح رواج کی رو سے وہ معاملہ جائز قرار پائے گا جو ابن نجیم کے زمانے میں قاہرہ کے بازاروں میں خلوالحوانیت (دکانوں کا اخلا) کے نام سے مروج تھا ، جس کی رو سے مالک کو یہ اختیار نہ تھا کہ دکان ایک کرایہ دار سے خالی کرا کے دوسرے شخص کو کرائے پر دے[1] - نیز بخارا کے مشائخ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ کوئی شخص کپڑا بننے کی مشین جولاہے کو اس شرط پر دے کہ وہ آدھا نفع اسے دے گا۔

۱- دیکھو 'اشباہ' کی شرح حموی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۶- ۱۳۸) نیز اس سلسلے میں محمد بن بلال حنفی ، مفتی ابو سعود اور ناصرالدین لقانی مالکی وغیرہم کے فتاویٰ دیکھیے -

اسی طرح فقہائے حنفیہ نے رواج ہی کی بنا پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ دودھ پلانے والی کو روٹی کپڑے پر ملازم رکھا جائے، حالانکہ دونوں صورتوں میں اجرت کی صحیح مقدار معلوم نہیں۔ فقہا نے بیان کیا ہے کہ جو چیزیں فروخت شدہ چیز کی بیع میں ضمناً داخل ہوتی ہیں، وہ بھی رواج ہی پر موقوف ہیں؛ چناں چہ جو سیڑھی مکان سے علیحدہ ہو وہ اہل کوفہ کے رواج کے مطابق تو مکان کی بیع میں داخل نہ ہوگی لیکن اہل قاہرہ کے رواج کے مطابق داخل ہوگی۔

اگر کسی تاجر نے کوئی چیز بغیر یہ بات طے کیے کسی کے ہاتھ فروخت کی کہ قیمت بیع کے وقت ادا کرنی ہے یا بعد میں، اور تاجروں میں یہ رواج ہو کہ قیمت ہفتہ وار قسط کے حساب سے لی جائے تو خرید و فروخت کا معاملہ اسی رواج کے مطابق قرار پائے گا[1]۔

ایک اور مثال: اگر کسی نے مزدوری پیشہ لوگوں جیسے دلال، حمال یا بڑھئی میں سے کسی کو مزدوری طے کیے بغیر کام میں لگا دیا تو مزدور مروجہ مزدوری کا مستحق ہوگا[2]۔ بعض افعال کے معنی بھی رواج کے مطابق لیے جاتے ہیں

۱- جیسے ہفتے کے روز قیمت ادا کرنے کا رواج شہر بیروت وغیرہ کے تاجروں میں عام ہے۔

۲- دیکھو ان مثالوں کے لیے 'الاشباہ والنظائر' لابن نجیم (صفحہ ۳۸-۴۱) اور رسالہ 'نشرالعرف' لابن عابدین (صفحہ ۲۷) اور 'قواعدالاحکام' للعز بن عبدالسلام (جلد ۲، صفحہ ۱۳۵) اور 'تبصرۃ الحکام' لابن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔

جیسے مندرجہ ذیل دو قاعدے جو 'مجامع' سے نقل کر کے 'مجلے' میں ذکر کیے گئے ہیں[1] :

قاعدۂ اول : ''الممتنع عادةً کالممتنع حقیقةً'' یعنی جو چیز عرفاً محال ہو وہ گویا حقیقةً بھی محال ہے (دفعہ ۳۸) کا مطلوب یہ ہے کہ محال عرفی کا حکم وہی ہے جو محال حقیقی کا۔ محال حقیقی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا بتائے اور محال عرفی کی مثال یہ ہے کہ مفلس شخص یہ دعویٰ کرے کہ بادشاہ نے اس سے ایک بڑی رقم قرض لی ہے ۔ اس مثال میں چوں کہ عرفاً یہ دعویٰ غلط معلوم ہوتا ہے اس لیے وہ محال حقیقی کے مثل تصور کیا جائے گا[2] ۔

دوسرا قاعدہ : ''الحقیقة تترک بدلالة العادة'' (یعنی عرف عام کے ساتھ حقیقت ترک کر دی جاتی ہے) (دفعہ ۴۰) یعنی اگر کسی لفظ کے حقیقی معنی کی بجائے اس کے دوسرے معنی مشہور ہو جائیں تو مشہور معنی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حقیقی معنی کا ۔ اسی پر ایک مثل ہے : ''غلط مشہور خیر من صحیح مهجور[3]'' (یعنی جو غلط بات مشہور ہو جائے۔ وہ اس صحیح بات سے بہتر ہے جو ترک کر دی گئی ہو ۔)

۱- دیکھو 'منافع' ، شرح 'مجامع' صفحہ ۳۱۹ و ۳۳۲ -

۲- دیکھو 'مجلہ' کی دفعہ ۱۶۹۷ -

۳- ایسی مثل لاطینی زبان میں بھی ہے :

(Via trita via tuta Communis error Facit Jus)

فصل پنجم

شرع اسلامی کا رومی قانون سے تعلق

اختلاف آرا

یہ موضوع کہ شرع اسلامی اور رومی قانون میں ایک رابطہ پایا جاتا ہے ، بہت دقیق ہے ، اور اس میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے ۔ بعض علما کا خیال ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متأثر ہوئی ہے ، بعض لوگوں نے اس کی تردید کی ہے اور بعض نے اس بارے میں راہ اعتدال اختیار کی ہے ۔

فریق اول میں زیادہ تر مستشرقین اور علماے مغرب داخل ہیں ۔ مثلاً گولڈ زیہر نے اپنی کتاب 'محاضرات عن الاسلام[1]' میں اور فون کریمر نے اپنی کتاب 'تاریخ الثقافۃ الشرقیہ فی ایام الخلفاء[2]' میں اور آیموس نے اپنی

۱- دیکھو Goldziher, Vorlesungen uber den Islam
اس کا ترجمہ بزبان فرانسیسی Le Dogmeet a loi de L' Islam
مطبوعہ پیرس ۱۹۲۰ ، صفحہ ۳۹ ۔

۲- Von Kremer, Culturgeschichte des orients unter den chalifen) ویانا ۱۸۷۵ع ، جلد ۱ ، صفحہ ۵۳۲ اور اس کے بعد ۔

کتاب 'القانون المدنی الرومانی[۱]' میں اور امیلیوبوسی نے اپنی کتاب 'الابحاث فی العلاقات بین بیز نطیة والاسلام[۲]' میں اس پر بحث کی ہے -

دوسرے فریق میں سے استاد فائزالخوری نے اپنی کتاب 'الحقوق الرومانی[۳]' میں اور استاد عارف النکدی نے اپنے رسالے 'القضاء فی الاسلام[۴]' میں اور فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان نے اپنے رسالے 'بایّ شرع نحکم[۵]' میں اپنی اپنی رائے بیان کی ہے -

تیسرے فریق میں سے جناب محمد حافظ صبری نے 'کتاب المقارنات و المقابلات[۶]' میں اور جناب احمد امین نے اپنی کتاب 'فجرالاسلام[۷]' اور 'ضحی الاسلام[۸]' میں اور جناب عطیه مصطفیٰ مشرفة نے اپنی کتاب 'القضاء فی الاسلام بوجه عام[۹]' میں اور ڈاکٹر شفیق شحاته نے اپنی کتاب 'النظریة العامة للالتزام فی الشرع الاسلامی[۱۰]' میں اس موضوع پر خامه فرسائی

۱- 'Amos, Roman Civil Law' صفحه ۳۰۶ - ۳۱۵ -

۲- Emilio Bussi, Ricerche intorno alle relazioni Fra retratto Byzantiuo et musulmano میلانو ۱۹۳۳ع -

۳- دمشق ۱۹۲۳ع ، صفحه ۹ - ۱۲ -

۴- دمشق ۱۹۲۲ع ، صفحه ۳ -

۵- مطبوعه قاهره ۱۹۳۶ع ، نمبر ۴۰ -

۶- مطبوعه مصر ۱۹۰۲ع ، صفحه ۵ و ۱۸۶ -

۷- طبع ۱۹۳۳ع ، صفحه ۲۹۰ -

۸- جلد ۱ (۱۹۳۴ع صفحه ۲۷۸) و جلد ۲ ، (۱۹۳۵ع صفحه ۱۰۴) -

۹- مطبوعه مصر ۱۹۳۹ع ، صفحه ۱۱۷ اور اس کے بعد -

۱۰- فرانسیسی زبان میں ، مطبوعه قاهره ۱۹۳۶ع صفحه ۱۸۰ -

کی ہے ۔ علما مذکورین کے علاوہ دیگر علما نے بھی اپنی اپنی تصنیفات میں اس موضوع پر بحث کی ہے ۔

یہاں آپ دیکھتے ہیں کہ فریق دوم و سوم کے تمام حضرات مشرق علما و فقہا میں شامل ہیں ۔ ان علما نے عام طور پر فریق اول کی نسبت زیادہ دقیقہ سنجی اور دقت نظری کے ساتھ اس مسئلے کی تحقیق کی ہے ۔ ان میں بعض نے تو خوب داد تحقیق دی ہے اور بعض کسی حد تک شعور قومی سے متاثر ہوئے ہیں ۔

فریق اول کے علما سب مغربی ہیں ؛ ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنھوں نے فقہ اسلامی کا گہرا مطالعہ نہیں کیا ۔ ان کا مطالعہ اس قدر سطحی ہے جسے علمی نقطۂ نگاہ سے کافی نہیں سمجھا جا سکتا ۔ اس کی مثال 'ایموس' کا یہ قول ہے کہ : ''شرع محمدی محض مشرق رومی حکومت کا رومن لا ہے جس میں مملکت عربیہ کی سیاسیات کے لحاظ سے ترمیمیں کر دی گئی ہیں ۔[۱]'' یہ رائے اس لیے غیر وقیع ہے کہ اول تو اس میں انتہائی مبالغہ ہے ، دوسرے اس کی تائید ایسے علمی دلائل سے نہیں ہوتی جو ایسے امور میں تاریخی بحث کے لیے ضروری ہیں ۔

جو لوگ شرع اسلامی کے رومی قانون سے متاثر ہونے

۱- اسے استاد لی نے اپنی کتاب 'تاریخ الشرائع' میں بیان کیا ہے (مطبوعہ لندن ۱۹۱۱ع صفحہ ۳۲۲) ایموس کی کتاب سے نقل کرتے ہوئے ، (صفحہ ۴۱۵) اصل الفاظ یہ ہیں :

Mohammadan Law is nothing but the Roman Law of the Eastern Empire adapted to the political conditions of the Arab Dominions'' (Lee, Historical Jurisprudence).

کے قائل ہیں ، ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ کہ شرع اسلامی میں عبرانی شریعت اور ممالک مفتوحہ کے رواجی قوانین کا بھی بہت کافی عنصر شامل ہے ۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان دلائل کو قابل سند بنانے کے لیے تنقیحات ذیل پیدا ہوتی ہیں :

(۱) آیا مزعومہ مشابہت اتنی مقدار میں ہے جس کو اہمیت دی جا سکے ، یا بہت قلیل ہے جو قابل ذکر نہیں ؟

(۲) آیا صرف مشابہت اس امر کی کافی دلیل قرار دی جا سکتی ہے کہ شرع اسلامی 'رومن لا' سے ماخوذ ہے ؟

(۳) مسلمان فقہا کا رومی قانون کے متعلق کیا موقف رہا ہے ؟

(۴) دونوں قوانین میں اتصال کے پہلو کیا ہیں ؟ مفتوحہ علاقوں میں یہودی قانون اور رومانی رواج کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے ؟

شرع اسلامی اور قانون رومانی میں مقدار مشابہت

فون کریمر[۱] نے کہا ہے کہ دونوں شریعتوں کے متعدد مسائل میں مشابہت پائی جاتی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں : ''البینة علی المدعی'' (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہے) ، بالغ ہونے کی عمر اور تجارتی معاملات کے بعض احکام جیسے ٹھیکہ ، بیع اور مقایضہ (تبادلۂ اشیا) میں فرق ۔ ایسی مشابہت کی اصلیت آپ خود سمجھ سکتے ہیں ۔

۱۔ اپنی مذکورہ کتاب میں بیان کیا ہے ، صفحہ ۵۳۳ - ۵۳۶ - ۵۳۷ ۔

اب ہم اس مشابہت کی حقیقت بیان کرتے ہیں ۔ وہ قاعدہ جس کی رو سے عدالت کے نزدیک بار ثبوت مدعی پر ہے ، شرع اسلامی میں اس حدیث سے لیا گیا ہے : ''البینۃ علی المدعی والیمین علی مَن انکر[۱]'' (یعنی مدعی پر بار ثبوت ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے) اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس حدیث کا زمانہ ان ملکوں میں اسلامی فتوحات سے پہلے ہے جن پر رومی قانون متسلط تھا ؛ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حدیث مذکور رومی قانون سے ماخوذ ہو۔؟

اس کے بعد ہم اس مشابہت کی وضاحت کرتے ہیں جو شرع اسلامی اور قانون رومانی کی رو سے بیع اور مقایضہ کی باھمی تفریق میں سمجھی گئی ہے ۔ ہم ثابت کریں گے کہ یہ مشابہت بالکل خیالی ہے ۔ چناں چہ بیع یعنی روپے سے کوئی چیز خریدنا اور مقایضہ یعنی چیز کے بدلے میں چیز لینا ، ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع[۲] ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف فریقین کی رضامندی سے طے ہو جاتا ہے لیکن مقایضہ[۳] ایک غیر طے شدہ معاملہ ہے جس کے مکمل ہونے کے لیے صرف فریقین کی رضامندی کافی نہیں بلکہ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ دونوں میں سے کوئی[۴] اس بیع کو نافذ بھی کرے ۔ جن اشخاص نے

۱۔ اس حدیث کو سیوطی نے 'جامع الصغیر' میں ترمذی اور بیہقی سے نقل کرتے ہوئے روایت کیا ہے (نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶) ۔

۲۔ Emptio Venditio.

۳۔ Permutatio.

۴۔ Do ut Des دیکھو 'قانون رومانی' تالیف جیرار ، صفحہ ۶۲۷ اور دیکھو مجموعہ دیجستا ۴ ، ۱۹ ، D ۔

قانون رومانی کا مطالعہ کیا ہے ، وہ اس مسئلے کی اہمیت اور تفصیلات اچھی طرح سمجھیں گے ۔ لیکن شرع اسلامی اس ظاہری فرق کو قابل اعتنا نہیں سمجھتی بلکہ اس کی رو سے مقایضہ بھی بیع بالرضا کی ایک خاص قسم ہے[1] ۔

یہی کیفیت بیع اور ٹھیکے کی ہے ۔ اگرچہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے بعض احکام میں صرف اس لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہے کہ وہ اقتصادیات اور تجارت کے ایسے اساسی ضابطوں پر مبنی ہیں جو ان کے لیے ناگزیر ہیں لیکن ان دونوں کے دوسرے تفصیلی احکام میں فرق ہے ، جیسے خیار رؤیت وغیرہ بعض معاملات میں ۔

آخر میں ہم یہ واضح کرتے ہیں کہ سن بلوغ کے مسئلے میں دونوں قانونوں میں کوئی خاص مشابہت نہیں ہے ، کیوں کہ قانون رومانی کی رو سے لڑکی پورے بارہ سال کی بالغ ہوتی ہے اور لڑکا چودہ برس کا[2] ، لیکن شرع اسلامی کی رو سے لڑکا اور لڑکی دونوں کے لیے سن بلوغت کی آخری حد پندرہ برس ہے ۔

اول تو دونوں قانونوں میں مشابہت کی امثلۂ مذکورہ میں کچھ مبالغہ ہے ، دوسرے یہ کہ کوئی مثال اس امر کی قطعی دلیل قرار نہیں دی جا سکتی کہ مسلمان رومانی قانون سے متأثر ہوئے ۔ اگر امثلۂ مذکورہ کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ اتنی قلیل ہیں جو قابل ذکر نہیں ، خصوصاً جب کہ ہم دونوں کے قوانین میں بہت سے اختلافات پاتے ہیں ، کیوں کہ مشابہت کی صرف چند مثالوں کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا ، بلکہ یہ دیکھنا

۱- دیکھو دفعہ ۱۲۲ و ۳۷۹ 'مجلۂ احکام عدلیہ'۔

۲- دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۹۸۶ ۔

چاہیے کہ اختلافی مثالوں کے مقابلے میں یہ کتنی ہیں ۔ دونوں قوانین میں بنیادی اختلافات اتنی کثرت سے ہیں جنھیں بالتفصیل بیان کرنا موجب طوالت ہوگا ؛ بطور نمونہ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں :

(۱) رومی قانون کی رو سے رومہ کی عورتیں ساری عمر اپنے وارث کی سرپرستی میں رہتی ہیں[۱] اور اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر اپنا مال خرچ نہیں کر سکتیں ، لیکن شرع اسلامی عورت کو اپنے مال میں تمام جائز تصرفات کا اختیار دیتی ہے ۔

(۲) قانون رومانی کی رو سے مہر شوہر کا حق ہے جو بیوی یا اس کے سرپرست کے ذمے واجب الادا ہوتا ہے ، جب کہ شرع اسلامی میں مہر بیوی کا حق ہوتا ہے جو شوہر ادا کرتا ہے[۲]۔

(۳) شرع اسلامی متبنّی کرنے کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی[۳] جب کہ قانون رومانی کی رو سے اس کا رواج

۱- Tutela Perpetua mulierum.

۲- صحیح حدیث میں : ''التمس و لو خاتماً من حدید'' (یعنی مہر دو اگرچہ لوہے کا ایک چھلا ہی ہو) ۔ یہ حدیث 'صحیحین' ، 'مسند احمد بن حنبل[ح]' اور 'سنن ابو داؤد[ح]' میں روایت کی گئی ہے ('جامع الصغیر' للسیوطی نمبر ۱۵۶۴) ۔

۳- اس آیہ کریمہ پر عمل کرتے ہوئے : ''وما جعل ادعیاءکم ابناءکم ...... ادعوھم لآبائھم ۔'' (یعنی خدا نے منہ بولے بیٹوں کو بیٹا نہیں بنایا ...... انھیں ان کے باپوں کے نام سے پکارو) ۔ سورہ احزاب (۳۳) ۴ و ۵ ۔ دیکھو شریعت اسلامیہ میں احکام متبنّی اسی کتاب کے مؤلف کے مقالے میں، شائع کردہ اشاعت قضائیہ لبنانیہ ، سال اول (جلد ۱ ،صفحہ ۹) ۔

عام ہے[1]۔

(۴) اہل رومہ کے معاملات میں اور ان کی عدالتوں کے قواعد اساسی میں عام طور پر ظاہری الفاظ کا اعتبار کیا جاتا تھا، جب کہ شرع اسلامی میں اس کے برعکس یہ قاعدہ ہے کہ معاملات میں نیت اور ارادہ معتبر ہے نہ کہ ظاہری الفاظ ۔ اور درحقیقت نیت ہی معتبر ہونی چاہیے ۔ اس مسئلے کی مزید وضاحت اپنے موقع پر کی جائے گی ۔

(۵) قرضے کی ضمانت قانون رومانی میں جائز نہیں حالانکہ وہ تمام مذاہب اسلامی میں بلا اختلاف جائز ہے ۔

(۶) دونوں کے قانون میں وراثت اور وصیت کے قواعد بالکل مختلف ہیں ۔ مثلاً شریعت اسلامیہ میں وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز نہیں لیکن 'رومن لا' میں وارث مقرر کرنے کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے ۔

(۷) شفعہ اور وقف کے احکام شرع اسلامی میں بالکل عام ہیں جب کہ 'رومن لا' میں ان کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔

مشابہت کا ذاتی مفہوم

جو مشابہت دونوں قوانین میں پائی جاتی ہے اس کی ذاتی حیثیت کیا ہے ؟ آیا بعض قوانین میں مشابہت اس بات کی قطعی دلیل بن سکتی ہے کہ ایک دوسرے سے ماخوذ ہے ؟

۱- Adoptio et adrogatio.

اس میں شک نہیں کہ صرف مشابہت ماخوذ کی قطعی دلیل نہیں بن سکتی ۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ضروری ہے کہ قواعد کلیہ اور احکام جزیہ میں تفریق کی جائے جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مشابہت بعض قوانین میں بغیر اقتباس کے بھی ہو سکتی ہے ۔

قواعد کلیہ جیسے ناحق قتل ، چوری ، زنا اور ان جیسے جرائم کا حرام ہونا عدل و انصاف کے بنیادی اصول پر مبنی ہے ، اور جرائم مذکورہ کا حرام ہونا ہر ملک کے قانون میں ہمیشہ سے چلا آتا ہے ۔ لہٰذا معاشرۂ انسانی کے مختلف حالات اور مختلف ممالک اور قبائل میں قواعد مذکورہ کا متحد اور مشابہ ہونا ایک فطری امر ہے ، خواہ ان میں باہمی تعلقات ہوں یا نہ ہوں ۔

لیکن فروعی احکام میں ہمیشہ مشابہت نہیں پائی جاتی بلکہ وہ اختلاف زمان و مکان اور معاشرے کے مخصوص حالات کی وجہ سے اکثر مختلف ہوتے ہیں ، پھر بھی ان میں مشابہت ممکن ہے ۔

پس جب جزوی احکام میں مشابہت پائی جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ تقلید و اقتباس کی وجہ سے ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر بھی ہو ۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ احکام علل و اسباب پر مبنی ہوتے ہیں لہٰذا جب دونوں ملکوں میں اسباب و علل یکساں ہوں گے تو وہ احکام بھی آپس میں ملتے جلتے ہوں گے جو ان پر مبنی ہیں ، اس قاعدے کی رو سے کہ مشابہ اسباب کے نتائج بھی مشابہ ہوتے ہیں ۔ یہ قاعدہ صرف احکام شرع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے دائرۂ اطلاق میں معاشرے کے تمام حالات داخل ہیں ، جس طرح کہ ہم مختلف معاشروں میں

نمایاں مشابہت دیکھتے ہیں ۔

ایسی مشابہت کی بیّن مثال تبنّی ہے ۔ یعنی غیر لڑکے کو حقیقی بیٹے کے حقوق دے دینا ۔ یہ طریقہ زمانۂ قدیم کے ہندوؤں اور اہل رومہ میں مروج تھا ۔ اس قانون کے مروج ہونے کا سبب یہ خوف تھا کہ کہیں خاندان کا سرپرست بلا وارث مر جائے اور خاندان کی ذمے داریوں کو سنبھالنے اور بزرگوں کے مقدس ذکر کو باقی رکھنے والا کوئی نہ رہے[1] ۔ پس کیا اس مثال میں دو مختلف اور ایک دوسری سے کٹی ہوئی قوموں کے قانون کی مشابہت اس امر کی دلیل بن سکتی ہے کہ قانون تبنّی ایک نے دوسری سے لیا ہے ؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس دعوے کے صحیح ہونے کی دلیل کیا ہے ؟

اس میں شک نہیں کہ ایسی مشابہت کی مثالیں بے شمار ہیں ۔ جیسے قانون اسلامی اور قانون انگریزی کے مابین مسئلہ فضولی (یعنی غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا) میں مشابہت پائی جاتی ہے ، یا جیسے حقوق کے بے جا استعمال کے قانون میں مشابہت پائی جاتی ہے ۔ تو کیا اس کھلی مشابہت کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک قانون دوسرے سے ماخوذ ہے ، در آں حالیکہ واقعات سے اس کی تردید ہوتی ہے ؟ پس کیا اس موقع پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ شرع اسلامی قانون انگریزی سے ماخوذ ہے ؟ حالانکہ یہ بالکل خلاف عقل ہے کیوں کہ شرع اسلامی کو انگریزی قانون سے تقدم زمانی حاصل ہے اور شرع اسلامی اس وقت دنیا میں آئی جب

۱۔ دیکھو کتاب مائن 'القانون القدیم' (صفحہ ۱۱۴) اور ڈی کولانج کی کتاب (صفحہ ۵۵ - ۵۶)

انگریزی قانون کا کہیں نام و نشان بھی نہ تھا ۔ اور کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ قانون انگریزی شرع اسلامی سے ماخوذ ہے ؟ یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے ، بلکہ تاریخی دلیل اس کے برعکس ہے ، کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ قانون انگریزی یورپ کے ان دیگر قوانین سے بھی ماخوذ نہیں جو اس سے قریب تر ہیں ، پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ شرع اسلامی سے ماخوذ ہو جو اس سے بہت دور ہے ۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دنیا کی مختلف معاشرتیں اپنے قواعد کلیہ کے لحاظ سے ہمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی کبھی ان فروعی احکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے جو ایک ہی قسم کے اسباب و مصالح پر مبنی ہوں ۔ لہٰذا صرف مشابہت ماخوذ ہونے کی دلیل ہرگز نہیں ہوسکتی ۔

یوں تو مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت کا پایا جانا ایک قدرتی امر ہے اور ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے قواعد کلیہ اور احکام جزیہ میں مشابہت پائی جاتی ہے ، ان اسباب و علل کی بنا پر جو ہم نے اوپر بیان کیے ۔ ہمارے اس بیان سے اس نمایاں مشابہت کی وضاحت ہو جائے گی جو فقۂ اسلامی کے قواعد کلیہ اور اس کے متد مقابل قانون لاطینی کے مابین پائی جاتی ہے جسے ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے ۔

بہر حال لاطینی قانون میں بہت سی ایسی مثالیں موجود ہیں جو رومی قانون میں پہلے نہ تھیں اور یورپ کے علمی ارتقا کے زمانے میں ان شارحین اور مفسرین کے ذریعے ان کا اضافہ ہوا جو اطالیہ کے مدرسۂ بولونیا اور یورپ کے دیگر مدارس سے

فارغ التحصیل ہو کر نکلے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اہل یورپ عربی ثقافت سے متاثر ہوئے جو اندلس وغیرہ کے ذریعے ان تک پہنچی ؛ جس طرح کہ وہ عربوں کی تجارت اور صنعت سے متاثر ہوتے رہے جو بحر متوسط کے قرب و جوار کے ممالک سے ان تک پہنچی تھی۔ ذرا یورپ کے ان کتب خانوں کو دیکھیے جو عربی کی مطبوعہ اور قلمی کتابوں سے بھرے پڑے ہیں۔ اس کے علاوہ یورپ کی زبانوں میں عربی کے بہت سے الفاظ بہ کثرت موجود ہیں۔

ہمارے مذکورہ بیان کی تائید کے لیے ایک مثال کافی ہے۔ قانون تجارت کی تاریخ سے ثابت ہے کہ بارھویں صدی عیسوی سے پہلے اہل یورپ۔ سفتجہ اور حوالة (یعنی ہنڈی اور چیک) سے بالکل واقف نہ تھے در آں حالیکہ یہ دونوں لفظ فقۂ اسلامی کی ان تمام کتابوں میں موجود ہیں جن کی تالیف آٹھویں صدی عیسوی میں ہوئی تھی، خصوصاً حنفیوں کی کتابوں میں۔ 'گراسھوف' کے قول کے مطابق یہ دونوں لفظ چار سو سال کے بعد یورپ میں آئے یا تو جنگ ہائے صلیبی کے دوران میں اٹلی کے راستے سے یا اندلس کے ذریعے جو اس وقت ثقافت کے لحاظ سے عربی ملک تھا۔ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ فرانسیسی لفظ 'آفال[۱]' جو ثالث کے دستخطوں سے بمعنی ہنڈی یا چیک استعمال ہوتا ہے، وہ عربی کے لفظ حوالة سے مشتق ہے۔ دوسری مثال فرانسیسی لفظ 'آفاری[۲]' کی ہے جو تجارت بحری کے قانون میں بمعنی 'بحری نقصانات'

۱- Aval

۲- Avaries

مستعمل ہے ، وہ بھی عربی لفظ عوار[1] سے ماخوذ ہے ۔

اگر ہم بعض مؤرخین یورپ کی طرف سے تاریخی حقائق کا انکار نہ پاتے اور اگر ہم یہ دعویٰ بلا دلیل نہ دیکھتے کہ عرب اور مسلمانوں کے تمام قوانین قانون رومانی سے ماخوذ ہیں تو ہم یورپ کے مؤرخین کا ثبوت پیش نہ کرتے ۔ اور اگر اہل رومہ 'سفتجہ' اور 'حوالۃ' سے واقف ہوتے تو اس صورت میں بعض مصنف یہ دعویٰ کرنے سے نہ رکتے کہ یہ چیزیں بھی انہیں سے ماخوذ ہیں ۔

اگر ہم ثبوت دعویٰ کے نظریے پر غور کریں جسے قرون وسطیٰ کے علما نے بالخصوص سپین میں مدون کیا تو ہم دیکھیں گے کہ اسے اسلامی نظریے کے ساتھ بڑی مشابہت ہے حتیٰ کہ ان کی بعض مثالیں اسلامی فقہ کی کتابوں سے منقول معلوم ہوتی ہیں ۔

قانون رومانی کے بارے میں مسلمان فقہا کا موقف

یہ ایک یقینی امر ہے کہ مسلمان رومی قانون کی کتابوں سے بالکل واقف نہ تھے ، کیوں کہ انھوں نے نہ تو کسی ایسی کتاب کا ترجمہ کیا اور نہ کسی کتاب کا ذکر کیا ۔ اگر وہ ایسا کرتے تو اپنی کتابوں میں اس کا اعتراف ضرور کرتے اور اس کا اثر ان کی کتابوں میں باقی ہوتا جیسا کہ انھوں نے دیگر علوم ، مثلاً ادب و فلسفہ کے بارے میں اعتراف کیا ہے کہ

۱۔ دیکھو وہ عبارت جو پال ہویلن (Paul Huvelin) نے گراسھوف (Grosshoff) کے اس مقالے سے نقل کی ہے جو مجلہ Annales de droit Commercial میں ۱۹۰۱ع میں پیرس سے شائع ہؤا تھا ۔ صفحہ ۱ تا ۳۰ بالخصوص صفحہ ۲۲ - ۲۶ -

یونانی اور فارسی کتابوں کا ترجمہ ہے جس کے آثار ان کی تصنیفات ، ان کے تراجم اور غیر عربی الفاظ میں پائے جاتے ہیں۔

مسلمان فقہا کا رومی قانون کی طرف توجہ نہ کرنے کا سبب ان کا یہ عقیدہ تھا کہ شریعت اسلامیہ خدائی شریعت ہے جو اپنے اصول اساسی کے لحاظ سے قرآن کریم پر مبنی ہے اور یہ کہ وہ کامل ترین قانون ہے ۔ یہی سبب تھا کہ مسلمان فقہا غیر مسلموں کا کوئی قانون اختیار نہ کرتے تھے ، بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے ۔ فون کریمر[1] نے باوجود یہ دعویٰ کرنے کے کہ فقۂ اسلامی قانون رومانی سے متأثر ہے ، خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے ۔

[1] علاوہ ازیں اگر فقہاے اسلام قانون رومانی کی کتابوں سے واقف ہوتے تو عام عہد و مواثیق کا وہ نظریہ ان سے ضرور نقل کرتے جو قانونی دنیا میں اہل رومہ کا چھوڑا ہوا بہترین سرمایہ شمار ہوتا ہے اور فقۂ اسلامی کی کتابیں اس نظریے سے خالی نظر نہ آتیں ۔

اسلامی شریعت کا شریعت یہودیہ سے تعلق

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے کیسے متأثر ہوئی اور اس کے اثرات شرع اسلامی تک کس طریق سے پہنچے ؟ اس سوال کا جواب فون کریمر نے یہ دیا ہے کہ یہ اثرات یہودی اور مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک کے رواجات کے ذریعے شرع اسلامی میں آئے ۔ اس کے بعد اس نے یہ

۱- کتاب 'تاریخ الثقافة الشرقیة' ، صفحہ ۵۳۳-۵۳۴ -

بھی کہا ہے کہ اس کے اس بیان میں شک کی گنجائش ہے ۔[۱]

شریعت یہودیہ سے متأثر ہونے کا جواب تو آسانی سے یہ دیا جا سکتا ہے کہ مسلمان علمائے اصول کی رائے مختار کے مطابق ، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ، اس قاعدے کا اعتبار کہ 'شرع من قبلنا شرع لنا' (ہم سے پہلی شریعت ہمارے لیے قابل عمل ہے) ایک خیالی دلیل ہے ، کیوں کہ شریعت یہودی کا کوئی حکم اس وقت تک جائز العمل نہیں جب تک کہ نص یا اجماع کی کسی دلیل سے اس کی تائید نہ ہوتی ہو ۔

البتہ بعض ناقدین نے ، مثلاً ابرهام گائگر نے اپنی کتاب 'ماذا اخذ محمد عن الیہودیة[۲]' میں دونوں شریعتوں کے بعض مسائل مثلاً عدت اور مدت رضاعت میں مشابہت کا ذکر کیا ہے ۔ مگر ان چند مسائل کی باہمی مشابہت کی حقیقت دیگر مسائل میں اختلاف کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں ۔[۳]

مثلاً شریعت یہودیہ میں تیسرے درجے کے رشتہ داروں میں نکاح جائز تھا ، جیسے ماموں بھانجی[۴] کا نکاح مگر شرع اسلامی

۱- Zweifelhaft کتاب مذکور ، صفحہ ۵۳۷ -

۲- Was hat Mohammed aus den Judenthume aufegnommen ۔ اس کا ترجمہ دیکھیے جو بونگ نے بعنوان 'Judaism and Islam' کیا ہے ۔ مطبوعہ مدراس ۱۸۹۸ع ، صفحہ ۶۹ - ۷۰ -

۳- دونوں شریعتوں کا فرق کتاب 'المقارنات و المقابلات' میں ملاحظہ ہو ۔

۴- لفظ رواج کی تحقیق موسوعۂ یہودیہ (The Jewish

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

میں یہ حرام ہے ، اس آیۃ کریمہ کی رو سے : ''حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم وخالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت[1]'' یعنی (اے مسلمانو ! تم پر تمھاری مائیں ، بیٹیاں ، بہنیں ، پھوپھیاں ، خالائیں ، بھتیجیاں اور بھانجیاں حرام ہیں .-)

دوسرے یہ کہ شرع اسلامی میں رضاعت یعنی دودھ پلانے سے بھی یہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں ، بخلاف شریعت یہودیہ کے ۔[2]

آخری مثال : قانون رومانی ، شریعت یہودیہ اور بعض لاطینی قوانین مثلاً فرانس کے قانون اقتصادیات کی رو سے متوفی کا وہ قرضہ جو اس کے ترکے سے زیادہ ہو ، وارث پر واجب الادا ہے لیکن شرع اسلامی اور بعض قوانین جدیدہ مثلاً

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

(Encyclopedia) میں دیکھیے اور ہیسٹنگ کی کتاب 'قاموس التوراۃ' (Hasting's Dictionary of the Bible) میں ، نیز دیکھو 'عثمانی فیملی لا' کی دفعہ ۲۲ مجریہ ۲۵ اکتوبر ۱۳۳۳ھ اور کتاب 'الاحکام القرآن الاجتماعیۃ' تالیف روبرٹس (Robert's Social Law of the Quran) مطبوعہ لندن ۱۹۲۵ع ، صفحہ ۱۴ اور دیکھو 'عہد قدیم' کتاب مقدس سے سفراللاویین میں ۸ (۷ - ۱۷) اور ۲۰ (۱۱ - ۲۱) اور دیکھو سفر التثنیہ ۲۲ (۳۰) اور ۲۷ (۲۰ و ۲۲ و ۲۳) جہاں ان رشتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہے ، علاوہ بھانجی اور بھتیجی کے ۔

۱- سورہ نساء (۴) ۲۳ -

۲- دیکھو 'فیملی لا' مذکورہ دفعہ ۱۸ و ۲۶ -

جرمن اور انگریزی قانون کی رو سے ایسے شخص کو میت کے ادائے قرض پر مجبور نہیں کیا جائے گا[1] ۔

مفتوحہ اسلامی ممالک میں رواجات رومانی کے اثرات

شرع اسلامی پر رواجات رومانی کا اثر قابل غور ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ شرع اسلامی کا ماخذ صرف کتاب اور سنت ہے اور یہ دونوں ماخذ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے وحی الٰہی کی شکل میں تشریع اسلامی کے دور اول میں مسلمانوں تک پہنچے ۔ اور یہی وہ زمانہ تھا جب اسلامی زندگی نہ تو جزیرۂ عرب سے آگے بڑھی تھی اور نہ رومی ثقافت سے اس کا اتصال ہوا تھا ۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ جزیرۂ عرب پر اہل روم کے حملے ہمیشہ ناکام رہے ہیں ۔

لیکن جب فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہوا اور رومی سلطنت کے بعض مقبوضات مسلمانوں کے زیر نگیں آ گئے جیسے مصر و شام تو مسلمان فقہا اور ججوں نے ان ملکوں کے رواجات کو شرع اسلامی کے معیار پر جانچا ؛ پس جو رواجات اس کے احکام اور اس کے منشا و حکمت کے مطابق نکلے انہیں اجماع یا استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ تفصیلی دلائل شرعیہ کے ذریعے قبول کیا اور جو رواجات شرع اسلامی کے خلاف تھے انہیں ترک کر دیا اور ان کے عدم جواز کا فتویٰ دیا ۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ ان میں قدیم اقوام کے تجارتی رواجات بھی شامل

۱۔ ڈی کولانژ کی کتاب 'المدینۃ القدیمہ' (صفحہ ۷۷) اور دیکھو کتاب 'المقابلات و المقارنات' (دفعہ ۳۳۱) اور 'فتاویٰ خیریہ' (جلد ۲ ، صفحہ ۶۴ و ۷۳ -)

تھے ، خصوصاً قبائل بحر ابیض متوسط کے ۔ اہل رومہ خود ان رواجات سے متاثر ہوئے اور انھیں 'قانون قبائل[1]' کے نام سے اپنے قانون میں شامل کیا ۔ نیا نام اس لیے رکھا تاکہ ان میں اور رومہ کے اصلی قانون یعنی قانون مدنی میں فرق رہے[2] ۔

بہر صورت فقہ اسلامی نے صرف ان تجارتی رواجات ھی کو قبول نہیں کیا بلکہ اسی طرح ان تمام ملکوں کے رواجات کو بھی برقرار رکھا جو حکومت اسلامیہ کے تابع تھے ۔ ان مفتوحہ ممالک میں سے بعض ایسے بھی تھے جو رومی حکومت کے ماتحت نہ تھے جیسے عراق و فارس اور ترکستان وغیرہ ۔ ہم عنقریب دیکھیں گے کہ اہل بلخ اور اہل بخارا کا رواج مسلمان فقہا حنفیہ کے نزدیک کیسے بیع بالوفا کے جواز کا سبب بن گیا ۔

مختصر یہ کہ قوموں کی زندگی افراد کی طرح انفرادی نہیں ھوتی بلکہ وہ انسانی برادری کا ایک حصہ ھوتے ھیں جو باھمی لین دین اور مختلف معاملات میں ایک دوسرے کے شریک کار ھوتے ھیں ۔ چناں چہ جس طرح ان میں ساز و سامان اور صنعت و حرفت کا باھمی تبادلہ ھوتا ھے اسی طرح تمدن و معاشرت اور علوم و رواجات کا بھی تبادلہ ھوتا ھے ، اور افراد کی تقلید کی طرح قبائل کی تقلید ھی ان کی اقتصادی اور اجتماعی زندگی کا سنگ بنیاد ھوتی ھے ، اور تاریخی واقعات بھی تمدن کی تبدیلی اور ترقی پر اثر انداز ھوتے ھیں ۔ چناں چہ فتوحات اسلامی بھی اس عالم گیر نظام سے خارج نہیں ۔ ثقافت اسلامی کا ان

۱- Jus Gentium دیکھو بولوک کا مقدمہ مذکورہ مائن کی کتاب پر صفحہ ۱۲ ۔

۲- Jus Civile

قدیم ثقافتوں کے ساتھ امتزاج ہوا جو ممالک مفتوحہ میں پھیلی ہوئی تھیں ، اور اس باہمی اتصال کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں ثقافتیں ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں ۔

خلاصہ

ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات اب بالکل واضح ہوگئی کہ شرع اسلامی اور رومی قانون کی مشابہت بہ نسبت ان دونوں کے باہمی اختلاف کے بہت ہی قلیل ہے ۔ اور یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ صرف اتنی سی مشابہت اس امر کی دلیل نہیں بن سکتی کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متاثر ہے ۔

اس کے علاوہ یہ کہ مسلمان فقہا کی روش شریعت اسلامیہ کی روح اور اس کے ماخذ الٰہی کے پیش نظر قانون رومانی اختیار کرنے کے منافی تھی ، کیوں کہ فقہا نے رومی حکومت کے ماتحت ممالک کے صرف انھیں رواجات کو اختیار کیا اور وہی رواجات شرع اسلامی میں داخل ہونے پائے جن کے خلاف قرآن و حدیث یا اسلام کے اصول اساسی میں کوئی حکم موجود نہ تھا ۔

بہر صورت وہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ یہ وہ تجارتی رواجات تھے جو عرب اور بحر متوسط کی دیگر قوموں میں بھی پائے جاتے تھے اور جن سے اہل رومہ خود اس قدر متاثر ہو چکے تھے کہ انھوں نے مسلمانوں سے پہلے ہی ان رواجات کو اپنے قانون میں شامل کر لیا تھا ۔ شرع اسلامی جس طرح چند غیر ملکی رواجات سے متاثر ہوئی اسی طرح اس نے جدید معاشرتوں پر بھی اپنے اثرات چھوڑے ہیں ۔

یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ سوائے قلیل تاثر کے شریعت اسلامی ایک ایسا مستقل قانون ہے جو کسی سے ماخوذ

نہیں ؛ اس کے اپنے مخصوص ضابطے اور اپنی شاندار تاریخ ہے - اسی امر کی تائید جامع ازہر شریف کے مندوبین نے بھی اپنے بیان میں کی ہے جو انہوں نے تقابلی قانون کی بین‌الاقوامی کانفرنس منعقدہ ہیگ ۱۹۳۷ع میں دیا ہے -[۱]

۱- دیکھو 'نشرۃ الفصلیۃ' من جانب مجلس قانون مقارن ۱۹۳۷ع ، صفحہ ۳۵۶ - ۳۵۷ -

باب پنجم

بعض قواعد کلیه

فصل اول

معلومات ِ عامه

قواعد ِ کلیه کی تعریف

ہم پچھلے باب میں تشریح کر چکے ہیں کہ احکام شرع کس طرح علل و اسباب اور مصالح عامه پر مبنی ہیں ، تغیر زمان و مکان سے وہ کیسے بدلتے ہیں اور اس تغیر کا قرآن اور حدیث سے کیا علاقه ہے ؟ اور ہم اس کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی کے تبدیل ہونے والے احکام زیادہ تر ایسے ہیں جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اور دوسری طرف شرع اسلامی میں معاملات کے ایسے مکمل ضابطے بھی موجود ہیں جو زمانے ، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے ۔

شریعتوں کے قواعد کلیه کی مثالیں یه ہیں : ناحق قتل کا حرام ہونا ، ناجائز طریق پر لوگوں کا مال ہضم کرنے کا حرام ہونا اور زنا وغیرہ کا حرام ہونا ۔ یه قواعد کلیه بقول شاطبی کے ایسے ابدی قواعد ہیں جن پر دنیا پیدا کی گئی ہے اور جن پر لوگوں کی صلاح موقوف ہے ۔ انہیں کے مطابق شرع اسلامی کے احکام آئے ہیں ۔ پس یه ایسے قواعد کلیه ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے [1] ۔

۱۔ دیکھو 'موافقات' جلد ۲ ، صفحه ۲۹۸ ۔

اس قسم کے احکام کلیہ ایسے اصول پر مبنی ہیں جو ازلی اور ابدی ہیں اور عدل واقعی اور خیر حقیقی کی بنیاد ہیں ۔ انھیں قواعد کلیہ کا نام متقدمین نے قانون الٰہی یا فطری قانون یا ابدی قانون رکھا ہے[1] انھیں قواعد کلیہ پر مسلمانوں سے پہلے ارسطو ، شیشرون ، غایوس اور یوستنیالوس[2] وغیرہ نے لکھا ہے ۔ انھیں پر حکماے مذکورین کے بعد فرانسیسی ، انگریزی اور جرمن علما نے کتابیں لکھی ہیں ۔ تمام علما اس فیصلے پر متفق ہیں کہ یہ قوانین عامہ ابدی ہیں اور تمام قوانین کے اصول اساسی ہیں[3]، نیز وہ تمام ممالک میں ، تمام قوموں میں اور تمام زمانوں میں نافذ رہے ہیں ۔[4]

قواعد کلیہ کی اس ہمہ گیر اور ابدی صفت سے ایک دوسری صفت بھی لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ احکام دنیا کے تمام قوانین میں یکساں طور پر مشابہ اور مشترک ہیں ۔ چناں چہ وہ قدیم و جدید قوانین ، رومی قانون ، شرع اسلامی اور یورپ کے قوانین جدیدہ میں یا تو بالکل یکساں ہیں یا قدرے تفاوت کے ساتھ پائے جاتے ہیں ۔

۱- Lex aeterna, jus naturale jus divinum

۲- 'کتاب الاحکام' کتاب اول میں Sed naturalia quidam Jura, quae apud ommes gentes peraeque servantur, divina quaedam providentia constituta Semper firma atque immutabilia permanent (Institutes 1, 2, 11,)

۳- Leges legum

۴- "It is binding over all the globe, in all countries and at all times" یہ قول بلاک سٹون انگریز کا ہے جو اس نے اس کی شرح (Commentaries 1, 40) میں درج کیا ہے ۔

جن قواعد کلیہ کے متعلق میں نے کہا ہے کہ وہ قدیم اور جدید قوانین میں یکساں ہیں ، ان سے میری مراد ان اقوام کے قوانین سے ہے جو تمدن کے اس اعلیٰ مقام پر پہنچ چکی ہیں جو انھیں فطری حالت سے ممتاز کرتا ہے ۔

مختلف قوموں کے قواعد کلیہ میں باہمی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے ، خواہ ان میں روابط و تعلقات ہوں یا نہ ہوں ، کیوں کہ اصول عدل کا متحد ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو قرین عقل ہے ۔ لہٰذا اگر مختلف اقوام کے قوانیں میں مشابہت پائی جاتی ہے تو یہ بات بذات خود اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ یہ قوانین ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں ۔ ہم اس نکتے کی وضاحت شرع اسلامی اور رومی قانون کے باہمی تعلق کی بحث میں کر چکے ہیں ۔

اشباہ و نظائر

چوں کہ فروعی احکام کے علل و اسباب ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں لہٰذا ان کے لیے ایک ایسا قاعدۂ کلیہ ہونا چاہیے جس کا دائرۂ اطلاق تمام فروعی احکام کو محیط ہو ۔ بعض مسلمان فقہا اس بات سے آگاہ تھے اور انھوں نے 'الاشباہ و النظائر' کے ضمن میں اس پر بحث کی ہے ۔

الفاظ 'الاشباہ و النظائر' کا اشارہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس خط کی طرف ہے جو آپ نے ابو موسیٰ اشعری رض کو لکھا تھا اور جس کے الفاظ یہ ہیں : 'اعرف الامثال والاشباہ و

قس الامور بنظائرها"[1] (یعنی مثالوں پر غور کرو اور ان پر اپنے معاملات کو قیاس کرو) ۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رض کا نام عبداللہ بن قیس ہے ۔ انھوں نے ۵۲ یا ۴۲ هجری میں وفات پائی ۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قرآن مجید کی تعلیم دینے کے لیے یمن بھیجا تھا ، پھر وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بصرے کے قاضی اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں کوفے کے قاضی مقرر ہوئے[2]۔

قواعد کلیہ یا اشباہ و نظائر کے مشہور ترین مصنف تاج الدین سبکی شافعی ہوئے ہیں ، پھر ان کی سیوطی اور ابن نجیم نے پیروی کی ہے ۔ سبکی اور ان کی مشہور تصنیفات کا ذکر تو پہلے گزرا ، سیوطی اور ابن نجیم کا مختصر حال حسب ذیل ہے :

جلال الدین سیوطی یا اسیوطی کا نام عبدالرحمان بن کمال بن محمد ہے ۔ آپ کا مولد اسیوط ہے ۔ آپ کا سن پیدائش ۸۴۹ھ اور سن وفات ۹۱۱ھ ہے ۔ آپ شافعی مذہب کے فاضل اجل تھے ۔ آپ کی تصنیفات علم تفسیر و قرأت ، علم حدیث و

۱- یہی مضمون 'مقدمہ ابن خلدون' میں ہے ، صفحہ ۱۹۲ اور یہی مضمون دوسری جگہ اور مختلف عبارتوں میں آیا ہے جن میں مشہور یہ ہے : "اعرف الامثال و الاشباہ ، ثم قس الامور عندک فاعمد الی احبها الی اللہ و اشبهها بالحق فیما تری" اس خط کی پوری عبارت مع اس کی متعدد عبارتوں کے ان ماخذوں میں دیکھیے جو اجتہاد کی فصل میں ابھی بیان ہو چکے ہیں (تیسرے باب کی ساتویں فصل) ۔

۲- 'ابن خلکان' (جلد ۱ ، صفحہ ۲۴۳) اور 'طبقات الفقہا للشیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ صفحہ ۱۲) ۔

متعلقات حدیث ، علم فقه و اصول فقه ، علوم لغت عربیه اور تاریخ و ادب و تصوف میں بکثرت ہیں ۔

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں : 'الاتقان فی علوم القرآن' ، 'لباب النقول فی اسباب النزول' ، تکملہ تفسیر جلالین جسے جلال الدین محلی؄ نے شروع کیا تھا ، 'تنویر الحوالک' شرح موطا امام مالک؄ ، 'اسعاف المبطا برجال الموطأ' 'حاشیۂ تفسیر بیضاوی' ، 'التوشیح علی الجامع الصحیح' 'الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج' ، مرقاة الصعود الی سنن ابی داؤد' ، 'اللالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة' ، 'شرح سنن النسائی و سنن ابن ماجة' ، 'مختصر التنبیه' ، 'مختصر الروضه' ، 'الجامع فی الفرائض' ، 'مختصر احیاء علوم الدین' ، 'حسن المحاضرہ فی اخبار مصر والقاهرة' ، 'جمع الجوامع' یا 'الجامع الکبیر' ، اور 'جامع الصغیر' وغیرها ۔[1]

اس باب میں ہمارے لیے زیادہ اہمیت سیوطی کی کتاب 'الاشباہ و النظائر' کو حاصل ہے جس میں اکثر قواعد کلیہ کا ذکر ہے ۔

سیوطی کے بعد زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم حنفی معروف بہ ابن نجیم ہیں - آپ کی وفات ۹۷۰ھ میں ہوئی ۔ آپ نے فقہ حنفی میں مستند کتابیں تالیف کیں جن میں سے اہم کتاب 'بحرالرائق' شرح 'کنزالدقائق' اور کتاب 'الاشباہ والنظائر' ہیں ۔ یہ آخری کتاب ہے جو ترتیب اور اکثر مضامین کے

۱- سیوطی کے حالات زندگی اور ان کی دیگر تصنیفات کا ذکر ان کی اپنی کتاب 'حسن المحاضرہ' میں دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۴۰ اور اس کے بعد ۔)

لحاظ سے سیوطی کی کتاب سے منقول ہے سوائے ان تنقیحات کے جو حنفی نقطۂ نگاہ سے آپ نے اس میں کی ہیں ۔ اس کتاب کی شرح احمد بن محمد حموی نے بعنوان 'غمز عیون البصائر[1]' کی ہے جو گیارھویں صدی ھجری کے فقہا میں سے ھیں ۔

ان کے بعد ابو سعید الخادمی نے اپنی کتاب 'مجامع الحقائق' (المختصر فی علم الاصول) کے خاتمے پر بہت سے قواعد کلیۃ جمع کیے ھیں ۔ اس کتاب کی شرح مصطفٰی محمد الکوز لحصاری نے اپنی کتاب 'منافع الدقائق' میں کی ہے ۔

قواعد کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ

فقہا نے قاعدۂ کلیہ کی یہ تعریف کی ہے : "حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ[2]" (یعنی ایسا حکم کلی جو اپنے تمام جزئیات پر حاوی ہو) ، نیز قاعدہ مختلف النوع قوانین کا جامع ہوتا ہے اور وہ اس لحاظ سے ضابطے سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ ضابطہ وہ ہے جو صرف ایک ہی قسم کے فروعی قوانین پر مشتمل ہو ۔

'مجلۃ الاحکام العدلیہ' کی دفعہ ۲ تا ۱۰۰ میں ۹۹ قواعد کلیہ ھیں جن میں سے اکثر تو ابن نجیم کی کتاب 'الاشباہ و النظائر' سے ماخوذ ھیں اور بعض کتاب 'المجامع' اور فقۂ حنفی کی دوسری کتابوں سے ماخوذ ھیں ۔

۱- مطبع دارالطباعۃ العامرۃ میں سنہ ۱۲۹۰ھ میں دو جلدوں میں طبع ہوئی ۔

۲- دیکھو 'الاشباہ' سیوطی کی (صفحہ ۵) اور 'المنافع' شرح 'المجامع' (صفحہ ۳۰۵) ۔

'مجلے' کی دفعہ اول کے آخری فقرے میں تمام قواعد کلیہ کا سبب اور ان کا فائدہ بیان کیا گیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ محققین فقہا نے مسائل فقہیہ کو قواعد کلیہ کے تحت جمع کر دیا ہے ۔ ہر قاعدہ بہت سے مسائل پر مشتمل ہوتا ہے ۔ یہ قواعد مسلم ہیں اور کتب فقہ میں معتبر اور فروعی مسائل ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل استعمال کیے جاتے ہیں ۔ شروع میں انہیں ذہن نشین کر لینے سے مسائل فرعیہ مانوس ہو جاتے ہیں اور اچھی طرح سمجھ میں آ جاتے ہیں ۔ اسی لیے فقہ کے ۹۹ قاعدے منضبط کیے گئے ہیں ۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں انفرادی حیثیت سے کچھ مستثنیات بھی ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی کلیت میں اس لیے فرق نہیں آتا کہ وہ ایک دوسرے کی تخصیص اور حدبندی کرتے ہیں ۔

بالفاظ دیگر قواعد کلیہ ایسے عام اصول ہوتے ہیں جن کے تحت اکثر جزئیات آ جاتے ہیں اور ان کی بنیاد اکثریت پر ہوتی ہے ۔ اس لیے بعض میں مستثنیات اور حد بندیاں ہوتی ہیں ، جیسا کہ ہم اپنے موقع پر دیکھیں گے ، لیکن ان مستثنیات اور حدبندیوں سے قواعد کی عمومیت اور کلیت میں کوئی فرق نہیں آتا ۔

مجلے میں قواعد کلیہ کا جو فائدہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذریعے مسائل و مبادی سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے ، تو یہ فائدہ قواعد کو دلیل قطعی کی حیثیت نہیں دے سکتا لہٰذا قاضی کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان قواعد کی بنا پر کوئی فیصلہ کرے تا وقتیکہ اس کی تائید حدیث میں نص صریح سے نہ ہوتی ہو ؛ جیسے قاعدہ ''البینۃ علی المدعی و الیمین علی من انکر ۔'' یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہے اور قسم

انکار کرنے والے پر) اور یا جب تک کہ وہ قاعدہ فقۂ حنفی کی معتبر کتابوں سے منقول نہ ہو ۔ یہی مضمون مجلس مجلہ کی اس قرارداد کا ہے جو صدر اعظم کے سامنے پیش کی گئی تھی کہ شرعی مجسٹریٹ جب تک کسی نص صریح سے واقف نہ ہوں ، صرف کسی ایک قاعدے کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتے ۔

مجموعی حیثیت سے ان قواعد عامہ کی عبارت بالعموم بلیغ ہے اور جملوں کی ترکیب عمدہ ہے جو اپنی اساس اورمفہوم کے اعتبار سے ان قانونی امثال کے مشابہ ہے جو اہل مغرب کے نزدیک مشہور ہیں ۔ ہم ہر قاعدے کی وضاحت کے وقت افادے کی غرض سے حسب موقع قانونی نظائر کا ذکر کریں گے اور مشابہت مذکورہ اکثر قواعد میں ان اسباب کے سبب لازمی طور پر پائی جاتی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ۔

قواعد مذکورہ میں بعض کا ذکر تو ہم قیاس ، اجتہاد اور تغیر احکام کی بحث میں کر چکے ہیں اور بعض کا ذکر اس باب میں کریں گے ، اس طریق پر کہ جو قواعد کلیہ باہم مرتبط ہوں گے یا اپنے علل و اسباب کے لحاظ سے متحد ہوں گے ، انہیں ایک فصل میں جمع کریں گے اور باقی کو کتاب کے مضامین کے اعتبار سے بعد میں بیان کریں گے ۔

بطریق مذکور قواعد عامہ کا مفہوم اور ان کے شرائط و مستثنیات کا مطلب سمجھنا سہل ہو جائے گا اور انہیں بار بار ذکر کرنا بھی نہ پڑے گا جو اس صورت میں ضروری ہوتا جب ہم قواعد مذکور کی ہر دفعہ کی تشریح علاحدہ کرتے ۔

فصل دوم

ضرورت و حاجت کا حکم

تکلیف آسانی چاہتی ہے

احکام شرع میں عام طور پر مفاد شخصی اور انفرادی حالت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ مجموعی حالات اور رفاهیة عامه کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

لیکن کبھی رفاهیة عامه کی صفت نفاذ احکام کے وقت بعض لوگوں کی تنگی و پریشانی کا باعث بھی ہو جاتی ہے۔ اور قانون کے نفاذ میں سختی کرنے سے بعض اوقات ظلم و تعدی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ یا جیسا کہ امام غزالیؒ نے فرمایا ہے: ''کلما تجاوز حده انعکس الی ضده[1]'' (یعنی جو چیز حد سے گزر جاتی ہے اس کا رد عمل اس کے خلاف ہوتا ہے۔) لہٰذا لوگوں کی سہولت کے پیش نظر خاص خاص استثنائی حالتوں میں احکام عامه کا لحاظ نہیں کیا جاتا تاکہ نہ تو کسی کا

۱۔ جیسا کہ سیوطی نے کتاب 'الاشباہ' کے صفحہ ۵۹ پر نقل کیا ہے۔ لاطینی کی اس مثل کا مفہوم بھی یہی ہے: Summum jus summa injuria یعنی بعض اوقات انتہائی عدل انتہائی ظلم کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔

نقصان ہو اور نہ دشواری پیدا ہو۔

سہولت عامہ کے پیش نظر حنفیوں نے استحسان کو اور مالکیہ نے مصالح مرسلہ کو مستند قرار دیا ہے۔ بعض علمائے اصول نے اس قسم کی مصلحت طلبی یا بالفاظ امام غزالیؒ استصلاح یعنی فلاح طلبی پر اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے لیکن جمہور فقہا کے نزدیک ایسی دلیلیں قابل قبول ہیں جس کے لیے وہ قرآن اور سنت اور اولیات عمر رضی اللہ عنہ کی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ہم پچھلی فصلوں میں ان میں سے بہت سی دلیلیں بیان کر چکے ہیں[1] لہٰذا یہاں ان کا اعادہ غیر ضروری ہے۔ اب ہم اس قسم کے دوسرے دلائل بیان کرتے ہیں۔

سہولت کا لحاظ رکھنے کی مثال قرآن مجید میں یہ ہے: "و ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔"، "فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان اللہ غفور الرحیم۔[2]" (یعنی خدا نے مذہب کے معاملے میں تنگی نہیں رکھی۔ پس جو شخص (حرام چیز پر) مجبور ہو جائے اور حد سے نہ بڑھے تو اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا ہے۔ اور حدیث شریف میں وارد ہے: "الدین یسر لحب الدین عنداللہ الحنیفیۃ السمحۃ[3]" (یعنی دین آسان ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو۔) اگرچہ اس حدیث میں صرف دین کا لفظ ہے لیکن فقۂ اسلامی کی اصطلاح

۱- استحسان، مصالح مرسلہ اور تغیر احکام کے بیان میں۔

۲- سورۃ حج (۲۲) ۷۸، سورۃ نحل (۱۶) ۱۱۵ -

۳- 'صحیح بخاری' اور اس کی شرح 'عینی' جلد ۱ صفحہ ۲۳۴ - ۲۳۵ -

میں یہ لفظ عام ہے کیوں کہ فقۂ اسلامی مسائل دینی و دنیاوی دونوں پر بیک وقت مشتمل ہے ۔

اسی طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جنگ کے موقع پر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے منع فرمایا۔ چناں چہ حدیث میں وارد ہے : ''لا تقطع الایدی فی السفر[1]'' (یعنی فوجوں کی نقل و حرکت کے زمانے میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں ۔) اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے ائمۂ مجتہدین نے فتویٰ دیا ہے کہ دشمن کے ملک میں چور کا ہاتھ ہرگز نہ کاٹا جائے ، ایسا نہ ہو کہ وہ دشمنوں سے جا ملے ۔

سہولت ھی کے اصول پر فقہا نے یہ قاعدۂ کلیہ بنایا ہے کہ ''المشقۃ تجلب التیسیر ۔'' (یعنی تنگی فراخی چاہتی ہے ۔) یہ قاعدہ ان چار قاعدوں میں سے ایک ہے جنھیں قاضی حسین نے فقہ کی بنیاد قرار دیا ہے ۔[2] 'تیسیر' جس کے معنی رخصت کے ہیں یا جس کے معنی تنگی کے موقع پر شرعی آسانی پیدا کرنے کے ہیں ، قاعدۂ کلیہ کا ایک استثنا ہے ۔ مشقت کے مفہوم میں مجبوری اور ضرورت دونوں داخل ہیں مگر تعیشات داخل نہیں ۔

اضطراری حالت اور ضرورت سے مراد وہ حالت ہے جب انسان اپنے مذہب یا مال یا عقل یا نسل کو تباہی سے بچانے کے لیے مجبور ہو جائے ۔ حاجت سے وہ چیز مراد ہے جو زندگی برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہو ، کمالیات و تعیشات ایسی

۱- اس حدیث کو ابوداؤدؒ نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے (کتاب الحدود جلد ۴ ، صفحہ ۱۴۲ ۔)

۲- 'جمع الجوامع' مع اس کی شرح 'محلی' اور حاشیۂ بنانی کے (جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۳ ۔)

چیزیں ہیں جو آرائش و زیبائش کے لیے استعمال کی جائیں ۔

اسی قاعدے کو 'مجلة الاحکام عدلیة' میں اختیار کیا گیا ہے ۔ چناں چہ اس میں مذکور ہے کہ : ''المشقة تجلب التیسیر ۔'' یعنی سختی سہولت کا سبب بنتی ہے اور تنگی کے وقت فراخی ضروری ہے ۔ اس اصل سے بہت سے احکامِ فقہ نکلتے ہیں جیسے قرض ، ہنڈی اور حجر (محروم کرنا) وغیرہ ۔ فقہا نے جو رخصت اور سہولت دی ہے وہ اسی قاعدے کی رو سے ہے (دفعہ ۱۷) ۔

اسی طرح 'مجلے' میں اسی مضمون کا ایک فقرہ ہے : ''الامر اذا ضاق اتسع'' یعنی جب تنگی ہوتی ہے تو فراخی ہو جاتی ہے (دفعہ ۱۸) ۔ اس دفعہ کا ماخذ امام شافعیؒ کا یہ قول ہے : ''اذا ضاق الامر اتسع ۔'' بعض فقہا نے اس کو پلٹ کر یوں کہا ہے : ''اذا اتسع الامر ضاق[1]'' یعنی زیادہ فراخی میں تنگی ہو جاتی ہے ۔

ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں

امام غزالیؒ نے فرمایا ہے : ''جمیع المحرمات تباح بالضرورة[2]'' یعنی تمام حرام چیزیں بوقت ضرورت مباح ہو جاتی ہیں ۔ جو قواعد کلیہ 'الاشباہ و النظائر[3]' سے مجلے کی دفعہ ۲۱ میں نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے : ''الضرورات تبیح المحظورات ۔'' یہی مضمون لاطینی کی قانونی مثال

۱۔ دیکھو 'اشباہ' سیوطی کی (صفحہ ۵۹) ۔

۲۔ دیکھو 'الوجیز' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۱۶) ۔

۳۔ سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) ۔

میں ہے کہ : ''الضرورة لا قانون لها[۱]'' یعنی ضرورت کسی قانون کی پابند نہیں ۔

قاعدۂ مذکورہ کی عملی مثالیں کئی ہیں ۔

وہ معذوریاں جو قانونی ذمہ داریوں کو ساقط کر دیتی ہیں مثلاً کم سنی ، دیوانگی ، مرض ، جبر ، بھول اور نا واقفیت ۔ مسلمان فقہا نے اصول فقہ کی کتابوں میں ان عذروں کو خاص ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ ہم اپنی کتاب 'النظریة العامه للموجبات والعقود فی الشریعة الاسلامیة' کے باب 'اهلیة التعاقد' میں عذر کے بعض احکام کی وضاحت کریں گے ۔

(۲) تنگی کے وقت آسانی پیدا کرنا ۔ مثلاً جب ثابت ہو جائے کہ قرض دار یک مشت قرضہ ادا نہیں کر سکتا تو قسط مقرر کر دینا جائز ہے ، اس آیة پر عمل کرتے ہوئے ''و ان کان ذو عسرة فنظرة الیٰ میسرة[۲]'' (اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک) ۔ قسط مقرر کرنا اور مہلت دینا لبنان کے قانون عہد و مواثیق میں 'الاجله الممنوح'[۳] بخشی ہوئی مہلت کہلاتا ہے ۔ اسی طرح 'مجلے' میں ہے کہ کسی نے وقت مقررہ کے لیے کشتی کرائے پر لی ؛ ہنوز کشتی سمندر ہی میں تھی کہ وقت مقررہ ختم ہو گیا تو ضرورت کے باعث کرائے کا یہ معاہدہ اس وقت تک باقی رہے گا

۱۔ Necessitas non habet legem

۲۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۰ ۔ اس آیة میں کان تامه ہے جس کے معنی ہیں 'ہو' ۔ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں 'کان' ناقصه ہے اور اس کی خبر محذوف ہے یعنی ''ان کان ذو عسرة غریماًلکم' تفسیر فخرالدین رازی' (جلد ۲ ، صفحه ۳٦۰) ۔

۳۔ دفعه ۱۱۵ جو تعبیرات فرانسیسی سے منقول ہے Term de grace ۔

جب تک کشتی ساحل تک نہ پہنچ جائے۔ اور کشتی کرائے پر لینے والے کو ساحل پر پہنچنے سے پہلے کشتی چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا (دفعہ ۴۸۰)۔

(۳) بعض ایسے معاملات کو جائز قرار دینا جن کی ضرورت لوگوں کو اپنی اقتصادی زندگی میں پیش آتی ہے جیسے 'مجلے' میں 'الاشباہ و النظائر[۱]' سے نقل کرتے ہوئے یہ مذکور ہے کہ حاجت ضرورت کے بجائے شمار کی جاتی ہے خواہ وہ ضرورت عام ہو یا خاص ، جیسے بیع بالوفا کا جواز کہ جب اہل بخارا پر قرضے کا بار زیادہ ہو گیا تو اس کی ضرورت پیش آئی اور انہیں قرض کی زحمت سے بچانے کے لیے بیع بالوفا کو جائز قرار دیا گیا (دفعہ ۳۲) اور ہم جانتے ہیں کہ حرمت ربا (سود) سے بچنے کے لیے یہ شرعی حیلہ اختیار کیا گیا۔

قاعدہ کے شرائط

بلا شبہ ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں مگر یہ قاعدہ عام نہیں ، بلکہ اس کے لیے متعدد شرائط ہیں جن میں سے نص یا مقدار یا زمانے کی شرائط بھی ہیں۔ اب ہم یہ شرائط ، ان سے متعلقہ دفعات اور ایسی تشریحی مثالیں بیان کریں گے جو مسئلے کی وضاحت کے لیے ضروری ہیں۔

(۱) نص کی شرط

ابن نجیم نے کہا ہے کہ : ''تنگی اور مجبوری کا لحاظ وہاں کیا جائے گا جہاں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو۔[۲]''

۱۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۲) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۳۶)۔

۲۔ 'الاشباہ و النظائر' (صفحہ ۳۳)۔

یہی مسلک امام ابو حنیفہؒ اور محمد بن حسنؒ کا ہے ۔ اس کا مفصل بیان مع اختلاف ابو یوسفؒ کے پہلے گزر چکا ہے[1] ۔

(۲) مقدار کی شرائط

'مجلے' (دفعہ ۲۲) میں تشریح کی گئی ہے کہ : ''الضرورات یقدر بقدرھا'' (یعنی ضرورت کے وقت ممنوع چیز کے مباح ہونے کی مقدار معین ہے ۔) جو تشریح 'الاشباہ[2]' میں مذکور ہے وہ سب سے زیادہ صحیح ہے یعنی :''ما ابیح للضرورت یقدر بقدرھا'' (یعنی جو چیز ضرورۃً مباح ہوتی ہے اس کی مقدار معین ہے) کیوں کہ مقدار ضرورت کی مقرر نہیں کی جاتی بلکہ اس چیز کی کی جاتی ہے جو اس ضرورت کی وجہ سے مباح کی گئی ہو ۔ اور 'مجلے' میں بھی اسی مطلب کی صراحت کی گئی ہے کہ : ''الضرورۃ یدفع بقدرالامکان ۔'' (یعنی ضرورت امکانی حد تک ہی پوری کی جائے گی[3]) (دفعہ ۳۱) ۔

اس سب کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت ایک اتفاقیہ چیز ہے جو قاعدۂ کلیہ سے مستثنٰی ہوتی ہے ، اور جو چیز مستثنٰی ہو وہ محدود رہتی ہے ۔ جواز ضرورت کے سبب پیدا ہوتا ہے ، وہ علی الاطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسی مقدار تک محدود رہتا ہے جس

۱- 'تغیر الاحکام و النصوص' کی فصل میں ۔

۲- 'الاشباہ' سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور دیکھو شرح المجامع (صفحہ ۳۳۱) اور یہی دفعہ 'مجامع' میں بھی بایں عبارت مذکور ہے : ''الثابت بالضرورۃ یقدر بقدرھا'' منافع (صفحہ ۳۱۸) ۔

۳- یہ قاعدہ 'مجامع' میں موجود ہے ۔ دیکھو 'منافع' (صفحہ ۳۲۳) جس کے الفاظ یہ ہیں : ''الضرر مدفوع بقدر الامکان ۔''

سے ضرورت رفع ہو سکے ۔ مثلاً اگر بھوکے کو روٹی چرانا مباح ہو جاتا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ کئی من آٹا چرا لے۔

(۳) وقت کی شرط

اجازت بوقت مجبوری یا وہ استثنائی حکم جو خلاف قاعدہ ہو ، صرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ عذر یا مجبوری باقی رہے اور جب وہ مجبوری کی حالت ختم ہو جائے تو وہ رخصت یا حکم استثنائی بھی باقی نہ رہے گا اور اصل قاعدے کا عام حکم لوٹ آئے گا ۔

اسی قسم کی عبارت 'الاشباہ و النظائر' اور 'مجامع'[1] اور 'مجلے' میں موجود ہے : ''ما جازالعذر بطل بزوالہ ، و اذا زال المانع عاد الممنوع۔'' (یعنی جو چیز کسی عذر کے سبب جائز ہوتی ہے ، عذر کے ختم ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے چوں کہ جب عذر باقی نہیں رہے گا تو اصل حکم لوٹ آئے گا) دفعات (۲۳ و ۲۴) اور یہ مسئلہ اس علمی قاعدے کے مطابق ہے کہ : ''النتیجۃ تقف بوقوف علتھا[2]'' (یعنی نتیجہ اپنے سبب پر موقوف ہوتا ہے) مثلاً اگر کسی پاگل کو دیوانگی کے سبب ہر قسم کے تصرفات سے محروم کر دیا جاتا ہے تو دیوانگی رفع ہونے کے ساتھ ہی ایسے جملہ تصرفات کا حق حاصل ہو جائے گا ۔

تاوان کا مسئلہ

اگر مجبوری کے وقت رخصت دی جاتی ہے تو اس کا یہ

۱۔ 'الاشباہ و النظائر' سیوطی کی صفحہ (۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۴۳) اور 'منافع' (صفحہ ۳۱۱) ۔

۲۔ لاطینی مثل میں Cassante causa cessat effectus

مطلب نہیں کہ غیر کا حق غصب کرنا بھی جائز ہو گیا ۔ بس اگر بحالت مجبوری بھوک رفع کرنے کے لیے غیر کا مال کھانے کی اجازت ہو جاتی ہے تو کیا اس صورت میں کھانے والے کو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی یا نہیں ؟

مذہب حنفی اور دیگر مذاہب کے نزدیک کھانے والے پر اس کا تاوان لازم ہوگا ، اس قاعدۂ کلیہ کی رو سے جو 'مجامع [۱]' اور 'مجلے' میں مذکور ہے کہ : ''مجبوری کی وجہ سے کسی کا حق زائل نہیں ہوتا ۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مجبور ہو کر دوسرے کا کھانا کھا لے تو کھانے کی قیمت ادا کرنی پڑے گی ۔'' (دفعہ ۳۳) ۔ حضرت امام مالک بن انسؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول میں اس کے برخلاف روایت کی گئی ہے ، کیوں کہ ان دونوں کے نزدیک بھوک کی حالت میں غیر کا مال کھانے والے پر تاوان لازم نہیں آتا کیوں کہ بقدر امکان مساوات قائم رکھنا اور زندگی باقی رکھنا ضروری ہے [۲]۔

اسی طرح 'مجلے' میں مذکور ہے کہ اگر محلے میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص اپنے گھر کو آگ سے بچانے کے لیے اپنے پڑوسی کا گھر گرا دے تو اس پر پڑوسی کے مکان کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی مگر جب حاکم وقت کے حکم سے ایسا کیا جائے تو تاوان لازم نہ ہوگا (دفعہ ۹۱۹) ۔

البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جو اپنی جان

۱۔ 'المنافع' (صفحہ ۳۱۲) ۔

۲۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۸) اور 'الفروق' مصنفہ عراقی ، (جلد ۴ ، صفحہ ۹) ۔

بچانے کے لیے کسی اونٹ یا دوسرے حملہ آور جانور کو ہلاک کر دے ۔ چناں چہ حنفیوں کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی لیکن دیگر ائمۂ مذاہب کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہ ہوگا ۔ مؤخرالذکر حضرات کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کی تصریح ابن رجب نے کی ہے کہ : ''من اتلف شیئاً لدفع اذاہ لہ لم یضمنہ ، و ان اتلفہ لدفع اذاہ بہ ضمنہ[۱]'' (یعنی اگر کسی شخص سے کوئی چیز اس وجہ سے ضائع ہوگئی کہ وہ اپنے نقصان سے اسے بچانا چاہتا تھا تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا ۔ اور اگر اس لیے ضائع ہوئی کہ وہ اپنے آپ کو اس کے نقصان سے بچانا چاہتا تھا تو تاوان لازم آئے گا ۔) یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے اور اس میں عدل و حکمت کی باریکیاں ہیں[۲] ۔

تعارض مصالح کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح

کیا بحالت مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا اس وقت بھی ہے جب وہ دوسری مصلحت سے متصادم ہو ؟ اس سوال کا جواب 'مجامع[۳]' اور 'مجلے' کی دفعہ ۲۹ میں یہ ہے : ''یختار اھون الشرین'' (یعنی کم درجے کی برائی اختیار کی جائے گی ۔) اس بنیادی قاعدے سے بہت سے مسائل اور نتائج پیدا ہوتے ہیں

۱۔ 'القواعد' لابن رجب (قاعدہ ۲۶ ، صفحہ ۳۶) اور 'مغنی' (جلد ۱۰ ، صفحہ ۳۵۰ - ۳۵۱) ۔

۲۔ ان مسائل کی تشریح آئندہ ہماری کتاب 'النظریۃ العامہ للموجبات و العقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ' میں آئے گی ۔

۳۔ 'منافع' (صفحہ ۳۱۱) ۔

جن میں اہم یہ ہیں : عام نقصان کا انسداد ، مفاسد کا روکنا ، کم نقصان کو ترجیح دینا ۔ جن کی تشریح حسب ذیل ہے :

اول ۔ مضرت عامہ کا انسداد

قاضی خاں نے کہا ہے : "یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام ۔" (یعنی عام نقصان سے بچنے کے لیے شخصی نقصان برداشت کیا جائے گا ۔) انھیں کا قول 'الاشباہ والنظائر'[1] اور مجلے کی دفعہ ۲۶ میں منقول ہے ۔

تمام فقہا کے نزدیک اس قاعدۂ کلیہ سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی امر مصلحت عامہ سے تعلق رکھتا ہو تو حکومت انفرادی زندگی میں مداخلت کر سکتی ہے جیسے جاہل طبیب کو مطب کرنے سے روک دینا ، اور کسی کے مکان کو اس خوف سے مسمار کردینا کہ کہیں دوسرے مکان آگ کی لپیٹ میں نہ آ جائیں ، اور جب ضروری اشیا کی ذخیرہ اندوزی کی جا رہی ہو تو چیزوں کا نرخ مقرر کر دینا ، اور بوقت ضرورت ذخیرہ اندوزوں کو غلہ فروخت کرنے پر مجبور کرنا وغیرہ ۔[2]

۱۔ فتاویٰ خانیہ میں کتاب الشرب کی فصل انہار دیکھیے (مع اس کے حاشیہ ہندی کے جلد ۳ ، صفحہ ۲۴۳) اور دیکھیے 'اشباہ' ابن نجیم کی ۔ (صفحہ ۳۵) اسی کے مترادف قانون لاطینی میں ہے Lex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum.

۲۔ مجلے کی دفعہ ۹۶۴ و ۹۱۹ اور 'موافقات' مصنفہ شاطبی (جلد ۲ ، صفحہ ۳۵۰) اور 'فتاویٰ ہندیہ' (جلد ۳ ، صفحہ ۲۷۷) اور ابن قیمؒ کی کتاب 'الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة' (صفحہ ۲۲۲ ، ۲۲۳ اور اس کے بعد ۔)

دوم ۔ برائیوں کا انسداد

جب ایک طرف رفع شر مقصود ہو اور دوسری طرف جلب منفعت اور دونوں میں تصادم واقع ہو جائے تو رفع شر کو ترجیح دی جائے گی ۔ یہی صراحت مجلے میں موجود ہے : ''درءالمفاسد اولیٰ من جلب المنافع ۔'' (دفعہ ۳۰) (یعنی برائیوں کا رفع کرنا نفع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے) یا جیسی کہ 'اشباہ' کی عبارت ہے : ''اولیٰ من جلب المصالح ۔''[1]

مذہب حنفی نے حقوق کے غلط استعمال کے نظریے کی بنیاد اسی قاعدے پر رکھی ہے اور انسان کو اپنے حق کے استعمال سے روکا ہے اگر اس سے کسی دوسرے کو صریح نقصان پہنچے ۔ ہم اس نظریے کی وضاحت کسی دوسری جگہ کریں گے اور اس بارے میں جو اختلاف مذاہب ہے[2] اس کو بھی بیان کریں گے ۔

سوم ۔ خفیف نقصان کو ترجیح دینا

'الاشباہ' اور 'المجامع' سے نقل کرتے ہوئے 'مجلے' میں مذکور ہے[3]: ''اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمہما ضرراً بارتکاب اخفہما و الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف ۔''

۱۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ٦٢) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ٣٦) ۔

۲۔ دیکھیے ہماری کتاب 'النظریۃ العامہ للموجبات و العقود فی الشریعۃ الاسلامیہ' ۔

۳۔ دیکھو سیوطی کی 'اشباہ' (صفحہ ٦٢) اور ابن نجیم کی 'اشباہ' (صفحہ ٣٥) اور 'منافع' (صفحہ ٣٢٣) نیز اسی مضمون کی عبارت 'قواعد ابن رجب' میں دیکھیے (قاعدہ ١١٢ ، صفحہ ٢٣٦) ۔

(دفعہ ۲۷ و ۲۸) (یعنی جب دو نقصان سامنے آ جائیں تو ان میں سے ہلکے نقصان کو اختیار کیا جائے گا اور ہلکا نقصان برداشت کر کے بھاری نقصان کو رفع کیا جائے گا۔) اس لیے جو اپنی مدافعت میں کسی کو قتل کر دے تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔

جان بچانے کے لیے حیوان یا مال کے نقصان کی پروا نہ کی جائے گی۔ جیسا کہ جمہور فقہا نے کہا ہے کہ اگر کچھ لوگ کشتی میں سوار ہوں اور کشتی ڈوبنے کا خطرہ لاحق ہو تو آدمیوں کو بچانے کے لیے مال اور جانوروں کو کشتی سے باہر پھینک دینا جائز ہے، کیوں کہ مال کا نقصان انسانی نفوس کے تلف ہونے کے مقابلے میں خفیف ہے۔ البتہ ایسے موقع پر سب آدمیوں کو بچانے کی خاطر ایک آدمی کو سمندر میں پھینک دینا جائز نہیں، کیوں کہ جان بچانے کے لحاظ سے سب آدمی برابر ہیں، اور چوں کہ ہر ایک کی جان کا نقصان مساوی حیثیت رکھتا ہے، لہٰذا ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں[1]۔

اسی قسم کا ایک عجیب و غریب مقدمہ انگریزی عدالت میں ۱۸۸۴ع میں دائر کیا گیا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کشتی میں کچھ ملاح بیٹھے تھے کہ ہواؤں اور موجوں کے طوفان نے اسے سمندر میں بہت دور پھینک دیا اور کشتی بہت عرصے تک کنارے پر نہ آسکی، یہاں تک کہ وہ بھوک کی وجہ

۱۔ 'قواعد الاحکام' مصنفہ عز بن عبدالسلامؒ (جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۹۱) اور 'قواعد الاحکام' امام شافعیؒ کی (جلد ۶، صفحہ ۲۶) اور 'مستصفی' (جلد ۱، صفحہ ۱۴۱) اور 'قوانین فقہیہ' مصنفہ ابن جزی (صفحہ ۳۳۲) اور 'الفروق' مصنفہ قرافی (جلد ۴، صفحہ ۹)۔

سے قریب المرگ ہو گئے ۔ انھوں نے اپنی جانیں بچانے کے لیے
سب سے کم عمر ملاح کو جس کی عمر اٹھارہ برس کی تھی ،
مار کر کھا لیا اور اس مصیبت سے نجات پائی ۔ عدالت میں ان
پر قتل کا مقدمہ چلایا گیا اور عدالت نے انھیں اس لحاظ سے
مجرم قرار دیا کہ بھوک سے مرنے کا خطرہ قتل کے جرم کو
جائز نہیں کر سکتا[۱] ۔ امریکہ کی عدالتیں بھی اس قسم کے
مقدمات میں اسی فیصلے پر عمل کرتی ہیں[۲] ۔

اسی طرح دفع مضرت کے قاعدۂ مذکورہ پر عمل کرتے
ہوئے شرع اسلامی کی رو سے یہ بات جائز ہے کہ کوئی شخص
انسان یا حرام حیوان کے زخم میں ٹانکے لگانے کے لیے کسی
سے دھاگا چھین لے مگر کپڑا وغیرہ سینے کے لیے دھاگا چھیننا
جائز نہیں[۳] ۔

۱- Regina v. Dudley and Stephens L. R. 14 Q. B. D. 273.

۲- U. S. (v) Holmes (1 Wallace Junior I)

۳- 'الوجیز' للغزالی (جلد ۱، صفحہ ۲۱۳) اور اس کی شرح 'فتح العزیز' للرافعی (مع مجموع کے ، جلد ۱۱ ، صفحہ ۳۲۷) ۔

فصل سوم

کاموں میں ارادہ

کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں

انسان کے ہر عمل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ارادے اور اختیار سے صادر ہو - اور جس غرض سے قوت ارادی عمل کی طرف متوجہ ہو اسے قصد یا نیت کہتے ہیں - گویا قصد یا نیت اس چیز کا نام ہے جو ارادے کو مصروف عمل کر دے ؛ یا بالفاظ دیگر ارادے کو کام کی طرف متوجہ کر دینے کا نام قصد ہے - مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر اس لیے گولی چلائی کہ وہ اسے جا لگے اور اسے لگی تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ گولی چلانے والے نے گولی چلانے کا ارادہ کیا تھا کہ گولی اس کے لگے -

علم النفس کی رو سے کسی کام کی تیاری اور اس کے لیے عملی قدم اٹھانے کا ارادہ کرنے سے پہلے خیال کے کئی درجے ہیں - یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں ؛ لہٰذا ہم صرف قصد کے درجے بیان کرتے ہیں جیسا کہ علامہ سبکی[1] نے قصدِ معصیت

---

۱ - 'حلبیات' میں جیسا کہ سیوطیؒ نے بھی 'الاشباہ و النظائر، میں نقل کیا ہے (صفحہ ۲۵) -

کے پانچ درجے بیان کیے ہیں : ہاجس ، خاطر ، حدیث‌النفس ، ہم اور عزم ۔

جو سب سے پہلا خیال نفس انسانی میں پیدا ہو وہ 'ہاجس' ہے ؛ اس کے بعد 'خاطر' کا درجہ ہے ، یعنی دل میں ارادے کا جاری ہونا ؛ پھر 'حدیث‌النفس' یعنی وہ کش مکش جو کام کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں پیدا ہو ، پھر 'ہم' کا درجہ ہے ، یعنی کام کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دینا ، اور آخری درجہ 'عزم' کا ہے یعنی کسی بات کا پکا ارادہ کرلینا اور اس پر قائم رہنا ۔

چوں کہ 'ہاجس' و 'خاطر' انسان کے اختیار میں نہیں لہٰذا ان کا مواخذہ بھی نہیں ۔ اسی طرح 'حدیث‌النفس' میں بھی مواخذہ نہیں ، حدیث ذیل کی رو سے : ''عفی عن امتی ما حدثت به نفوسها[۱]'' (یعنی خدا نے میری امت کے وہ خیالات معاف کر دیے جو دلوں میں پیدا ہوتے ہیں) ۔ اسی طرح 'ہم' کے درجے میں بھی انسان کا مواخذہ نہیں ، حدیث ذیل کی رو سے : ''ان الهم بالحسنة يكتب حسنه و الهم بالسيئة لا يكتب سيئة[۲]'' (یعنی نیک خیال کے بدلے

---

۱ ۔ امام غزالیؒ نے 'احیاء علوم الدین' میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے (جلد ۳ ، صفحہ ۳۶) ۔ اسی مضمون کی حدیث 'بخاری' میں آئی ہے ۔ (دیکھو شرح عینی جلد ۲۳ ، صفحہ ۱۸۸) ''ان الله تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت به نفسها ما لم تعمل او تكلم ۔'' (یعنی اللہ نے میری امت کے خیالات معاف فرمادیے جب تک عمل نہ کریں یا زبان سے نہ کہیں ۔)

۲ ۔ اس حدیث کو سیوطیؒ نے 'اشباہ' میں مقام مذکور پر ذکر کیا ہے ۔

ایک نیکی لکھی جاتی ہے اور برے خیال کے بدلے گناہ نہیں لکھا جاتا ۔) 'عزم' میں بہت سے اختلافات ہیں جن کا یہ موقع نہیں ۔

یہ تفصیل اس قصد کی ہے جو گناہوں کے بارے میں کیا جائے ، باقی رہے معاملات ، ان کا محض قصد اس لیے قابل گرفت نہیں کہ اس کا علم نہیں ہوتا ؛ دوسرے اس لیے کہ ارادہ کرنے والا اپنا ارادہ فسخ بھی کر دیتا ہے ۔ پس ارادہ جب تک عملی صورت میں ظاہر نہ ہو جائے کسی درجے میں قابل گرفت نہیں[1] ۔

چوں کہ ہر چیز کا مدار نیت پر ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے : ''انما الاعمال بالنیات'' اور ''انما لکل امرءٍ ما نویٰ[2]'' (یعنی ہر شخص کے عمل کا مدار نیت پر ہے ۔)

---

۱ ۔ آج کل قانون فوجداری بھی یہی ہے کہ صرف نیت جرم پر کوئی سزا نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ یا تو اقدام جرم پایا جائے یا ارتکاب جرم ۔

۲ ۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے اور 'بخاری' کی سب سے پہلی حدیث ہے ؛ پوری حدیث اس طرح ہے : ''فمن کانت ھجرتہ الی الدنیا یصیبھا او الی امرأۃ ینکحھا فھجرتہ الیٰ ما ھاجر الیہ ۔'' (یعنی جس کی نیت ھجرت کرنے سے حصول دنیا یا کسی عورت سے نکاح کرنا تھی تو اس کے عوض میں اسے اپنی نیت کے مطابق پھل ملے گا) اور یہ حدیث بالفاظ دیگر یوں بھی روایت کی گئی ہے : ''انما الاعمال بالنیۃ و انما لکل امرءٍ ما نویٰ فمن کانت ھجرتہ الی اللہ و رسولہ فھجرتہ الی اللہ و رسولہ و من ھاجر لدنیا یصیبھا او امراۃ یتزوجھا فھجرتہ الیٰ ما ھاجرالیہ ۔''

اس لیے اعمال انسانی کو ارادے سے وابستہ کیا گیا ہے جیسا کہ 'مجلة الاحکام العدلیہ' کی دفعہ ۲ میں ضابطہ موجود ہے کہ : "الامور بمقاصدها[۱]" (یعنی معاملات نیتوں پر موقوف ہیں ۔)

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز اس نیت سے اٹھائے کہ اسے مالک کے حوالے کر دے گا تو جائز ہے ۔ اور اگر وہ اس چیز کو اپنے لیے اٹھائے تو غاصب کہلائے گا (دفعہ ۷٦۹) ۔ دونوں صورتوں میں پڑی ہوئی چیز اٹھانے کا فعل تو یکساں ہے لیکن نیت کے لحاظ سے حکم مختلف ہو جائے گا ۔

نیت اور ظاہر

اس قاعدے (الامور بمقاصدها) کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی کام کی نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو تو نیت کا حال معلوم ہو جانے کے بعد اسی کے مطابق حکم ہو گا ۔ اسی طرح جب کسی کلام کے ظاہری معنی الفاظ سے مختلف ہوں تو معنی کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ الفاظ کا ۔ چنانچہ 'مجلے' نے بھی معاملات کی وضاحت کرتے ہوئے یہی اصول اختیار کیا ہے کہ "العبرة فی العقود للمقاصد و المعانی لا للالفاظ و المبانی ۔" (دفعہ ۳) (یعنی معاملات میں ارادے اور نیت کا اعتبار ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کا ۔)

ظاہر ہے کہ جب کسی چیز سے نفع یا فائدہ حاصل

۱۔ یہ وہی قاعدہ ہے جسے سبکی نے 'جمع الجوامع' میں ان چار قاعدوں پر ایزاد کیا ہے جن کے بارے میں قاضی حسین نے لکھا ہے کہ وہ فقہ کی بنیاد ہیں ۔ دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۳ ۔

کرنے کے بارے میں معاهده کیا جائے تو وہ اجارہ یعنی ٹھیکہ کہلاتا ہے ، اور جس میں کوئی معاوضہ یا اجرت نہ ہو اسے عاریت کہتے ہیں - پس اگر دو شخصوں نے کوئی معاملہ لفظ عاریت سے طے کیا اور اس میں مستعار دینے والے کو مقررہ معاوضہ دینے کی شرط بھی لگا دی تو یہ معاملہ اپنی غرض و غایت کے اعتبار سے' ٹھیکہ کہلائے گا اور اسے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے عاریت نہ کہا جائے گا[1]۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ظاہری الفاظ سے غیر کا حق تعلق نہ رکھتا ہو، ورنہ ظاہری الفاظ پر عمل درآمد ہوگا تا کہ لوگوں کا نقصان نہ ہو - چناں چہ جب بولنے کے الفاظ اور نیت میں اختلاف ہو اور ظاہری الفاظ سے غیر کا حق بھی متعلق ہو تو ظاہری الفاظ کے مطابق حکم دیا جائے گا -

مثلاً اگر فریقین مقدمہ میں سے ایک نے قاضی کے روبرو دوسرے سے قسم لی تو اس کے وہی ظاہری الفاظ مراد ہوں گے جو قاضی اور قسم لینے والے کی نیت کے مطابق ہوں گے اور ان میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا - یہ فتویٰ اس حدیث کے مطابق ہے کہ 'الیمین علی نیۃالمستحلف[2]'' (یعنی قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا) لہٰذا قسم میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہوگی یعنی یہ کہ قسم کھانے والا ایسی نیت کو اپنے دل میں

۱- اس قاعدے کی وضاحت ہم اپنی کتاب 'النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیہ' کے باب العقود میں کریں گے -

۲- 'صحیح مسلم' (جلد ۵ ، صفحہ ۸۷) اور اس کی شرح 'نووی' (جلد ۱۱ ، صفحہ ۱۱۷) -

پوشیدہ رکھے جو الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہو ۔ اور بعض کے نزدیک بحالت مجبوری جب کہ قسم کھانے والا مظلوم ہو ، اس قسم کی تاویل جائز ہے[1]۔

چوں کہ کام میں نیت کا اظہار ضروری ہے اس لیے جب نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو اور نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہری الفاظ کے مطابق فیصلہ ہوگا ۔ یہی مضمون اس حدیث شریف میں ہے : ''نحن نحکم بالظاہر واللہ یتولی السرائر[2]'' (یعنی ہم ظاہر پر فیصلہ کرتے ہیں اور نیتوں کا حال اللہ جانتا ہے ۔) 'المجامع[3]' اور 'مجلے' میں یہ عبارت ہے : ''دلیل الشیٔ فی الامور الباطنة یقوم مقامه ، یعنی انه یحکم فی الظاهر فیما یتعسر الاطلاع علی حقیقته ۔'' (یعنی جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہر پر عمل ہوگا ۔)

۱۔ یہ قول ابن نجیمؒ نے خلاصہ سے 'اشباہ' کے صفحہ ۲۱ پر نقل کیا ہے ، اور شیعہ امامیہ کی کتاب 'مفتاح الکرامة' کی جلد ۵ ، صفحہ ۱۸ میں آیا ہے کہ تنگ دست قرض دار کو اپنی قسم میں تاویل کرنا جائز ہے ۔

۲۔ اس حدیث کو آمدی نے 'الاحکام' میں بیان کیا ہے (جلد ۳ ، صفحہ ۹۱) اور اسی حدیث کو بعض حنفیوں نے بیان کیا ہے جیسے موصلی نے (اختیار شرح مختار میں جلد ۱ ، صفحہ ۲۵۹) مہذب میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں : ''احکم بالظاهر واللہ عز و جل یتولی السرائر'' (جلد ۲ ، صفحہ ۸۶) ۔

۳۔ دیکھو 'منافع' صفحہ ۳۲۰ اور یہی مضمون مثل لاطینی میں بھی ہے : Acta exteriora indicant interiora secreta

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب نیت اور ظاہری الفاظ میں اختلاف ہو تو نیت پر عمل کیا جائے گا ۔ مگر جب ظاہر سے غیر کا حق متعلق ہو یا نیت کا حال معلوم نہ ہوسکے تو اس صورت میں مجبوراً بطور استثنا ظاہر پر عمل کیا جائے گا ۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلا کہ نیت کا حال معلوم کرنا بڑی اہم چیز ہے کیوں کہ حقیقی فیصلہ اسی پر موقوف ہے ۔ اور ظاہر پر عمل کرنا اسی وقت ضروری ہوگا جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے ۔ اسی لیے ہم فقہ کی کتابوں اور 'مجلے' میں ایسے قواعد پاتے ہیں جن کا تعلق قانونی کاروبار کے الفاظ و معانی سے ہے ۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں الفاظ کا اعتبار نہیں کیا گیا ، جیسا کہ بعض نے خیال کیا ہے ، بلکہ معاملات کے مقاصد حقیقی کا اعتبار ہے ۔

حقیقۃ اور مجاز

کلام کی تین قسمیں ہیں : حقیقت ، مجاز اور مہمل ۔ حقیقت : جب لفظ اپنے لغوی یا اصطلاحی معنوں میں استعمال ہو جیسے لفظ 'شیر' مشہور حیوان کے لیے استعمال کیا جائے ، یا جیسے 'قیاس' جو علمائے اصول کی اصطلاح میں دلیل شرعی کے لیے مستعمل ہے ۔ مجاز : جب لفظ اپنے لغوی معنوں میں استعمال نہ ہو ، جیسے اہل عرب شیر کا لفظ بہادر آدمی کے لیے بولتے ہیں ۔ مہمل : وہ لفظ ہے جو بےمعنی اور غیرمستعمل ہو ۔

'مجلے' کی دفعہ ۱۲ کی رو سے : ''الاصل فی الکلام الحقیقۃ'' (یعنی کلام کا اصل الاصول یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنے

مراد لیے جائیں ۔) اس اصول کے مطابق اگر ایسے شخص نے جس کے پوتے بھی تھے ، اپنا مکان وقف علی‌الاولاد کیا تو اس کے مرنے کے بعد پوتوں کو کوئی حصہ نہ پہنچے گا کیوں کہ لفظ اولاد کے حقیقی مصداق میں پوتے داخل نہیں ۔

مگر ''جب حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو تو مجاز پر عمل کیا جائے گا ۔'' (دفعہ ٦١) پس اوپر کی مثال میں اگر وقف کرنے والا 'وقف علی‌الاولاد' کر کے مر گیا اور اس کے لڑکے نہ ہوں بلکہ پوتے ہوں تو یہاں چوں کہ حقیقی معنی پر عمل ممکن نہیں لہٰذا اولاد کا اطلاق پوتوں پر ہوگا اور وہی جائداد کے حق دار ہوں گے ۔

یہ دراصل وقف کرنے والے کی نیت کی تفسیر ہے ، اور 'مجلے' ہی کے اس قاعدے کا اتباع ہے کہ کسی کلام کے معنی پر عمل کرنا بیکار چھوڑ دینے سے بہتر ہے ۔ یعنی جب تک کلام کے کسی معنی کے لحاظ سے عمل ممکن ہوگا ، اسے مہمل نہ چھوڑا جائے گا[1] ۔ (دفعہ ٦۰)

'مجلے' کی آخری عبارت : ''جب کلام کے کسی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا ۔ یعنی جب کلام کے نہ تو حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو اور نہ مجازی معنی پر ، تو اسے نظر انداز کر دیا جائے گا ۔'' (دفعہ ٦٢) کلام کو مہمل چھوڑنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے سے

۱- یہی مضمون 'قانون الموجبات اللبنانی' کی دفعہ ۳٦۷ کے آخری فقرے میں ہے کہ کلام کے معنیٔ مستعمل کو اختیار کیا جائے گا اور غیر مستعمل کو ترک کر دیا جائے گا ۔ یہی مثل لاطینی میں ہے ۔ "Interpretatio fienda est ut res magis valeat quam pereat."

زیادہ عمر والے کی نسبت یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے (دفعہ ۱٦۲۹) ۔

وہ تمام دفعات جو 'مجلے' کے قواعد کلیہ میں بیان کی گئی ہیں 'الاشباہ و النظائر' اور علم اصول[1] کی دیگر کتابوں سے ماخوذ ہیں ۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کو اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے گا ، پھر مجازی معنی میں اور جب وہ دونوں معنوں میں سے کسی میں استعمال نہ ہو سکے تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا ۔

آخری نوٹ : جب حقیقی اور مجازی دونوں معنی متصادم ہو جائیں اور پہلا معنی متروک ہو تو دوسرا معنی اختیار کیا جائے گا ۔ لیکن اگر مجازی معنی کا استعمال زیادہ عام ہو چکا ہو تو کسے ترجیح دی جائے گی ؟ اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت ہی کو ترجیح دی جائے گی اور صاحبینؒ و امام غزالیؒ وغیرہ کے نزدیک اگر بہت عرصے سے معنی مجازی استعمال ہو رہے ہیں تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی ۔ 'مجلے' میں مؤخرالذکر رائے کو اختیار کیا گیا ہے ، جیسا کہ پہلے گزرا ۔ چناں چہ 'مجلے' کی عبارت یہ ہے : ''الحقیقة تترک بدلالة العادة ۔'' (دفعہ ٤٠) یعنی رواج عام کے ہوتے ہوئے حقیقت ترک کر دی جائے گی ۔ میری رائے میں عرفی یا رواجی معنی اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے نیت کی تائید

۱۔ 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۲۸ و ۵۳) و للسیوطی (صفحہ ٥٤ و ۸۹) اور 'شرح منار' لابن ملک (صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) ۔

حاصل ہو۔ علمائے علم اصول کی رائے بھی یہی ہے جیسے 'فتاویٰ ہندیہ' میں امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔[1]

تصریح اور دلالت

حنفی علمائے اصول نے دلالت کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم کرتے ہوئے صریح اور کنایہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی بالکل ظاہر ہوں، اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مبہم ہوں کہ جنھیں سمجھنے کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو، اور اس کا مطلب عبارۃالنص یا اشارۃالنص یا دلالۃالنص یا اقتضاءالنص سے سمجھ میں آئے۔

شافعیوں کے نزدیک الفاظ کی دو قسمیں ہیں: ایک دلالۃ المنطوق یا دلالۃ لفظیہ، دوسری دلالۃ المفہوم یا دلالۃالمعنویہ۔ ہمارے خیال میں پوری تفصیل کا یہ موقع نہیں اس لیے دل چسپی رکھنے والے حضرات علم اصول کی کتابوں[2] کی طرف رجوع کریں۔

اسی طرح دوسری حیثیت سے صریح کا مد مقابل دلالۃ حال یا بیان ضرورت بھی ہے یعنی وہ معنی جو سکوت اور قرائن یا رواج عام سے سمجھے جائیں۔ مثلاً اکثر مذاہب اسلامیہ میں بیع تعاطی جائز ہے، یعنی ایسی خرید و فروخت جس میں قولی

۱۔ دیکھو 'منہاج' للبیضاوی اور اس کی شرح 'نہایۃالسول' للاسنوی اور اس کی شرح 'ابہاج' للسبکی (جلد ۱، صفحہ ۲۰۵) اور 'اشباہ' للسیوطی (صفحہ ٦٦)۔

۲۔ 'شرح منار' لابن ملک (صفحہ ۱٦۴ اور اس کے بعد) اور شرح 'منہاج' للاسنوی (جلد ۱، صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد)۔

ایجاب و قبول نہ ہو بلکہ عملی ہو ، اس طرح کہ خریدار دکان دار کو قیمت دے کر چیز لے لے اور زبان سے دونوں کچھ نہ کہیں ۔ پس اس صورت میں دلالت حال قولی ایجاب و قبول کی بجائے سمجھی جائے گی ۔

دوسری مثال : 'مجلے' کی رو سے نا بالغ کا سرپرست اس بات کا مجاز ہے کہ نابالغ کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے ۔ 'مجلے' کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اجازت بہ لفظ صریح ہو سکتی ہے اسی طرح دلالۃ بھی ہو سکتی ہے جیسے جب کسی ہوشیار نا بالغ کا سرپرست اسے کاروبار کرتے دیکھے اور اسے منع نہ کرے بلکہ خاموش رہے تو اس کی خاموشی اجازت دینے کی دلیل ہے (دفعہ ۹۷۱) ۔

مگر اجازت کے لیے صرف خاموشی ہی کافی نہیں تا وقتیکہ قرائن حال سے بھی اس کی تائید نہ ہو ۔ اسی بنا پر قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ : ''لا ینسب الی ساکت قول ، لکن السکوت فی معرض الحاجة بیان ۔'' (دفعہ ۶۷) (یعنی خاموش آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا لیکن خاموشی بوقت ضرورت اظہار شمار ہوگی) ۔ ہم اس قاعدے کو 'باب العقود' کی فصل ایجاب و قبول میں مفصل بیان کریں گے[1] ۔

اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ کلام صریح اصل ہے اور دلالۃ کلام سے قوی تر ہے ۔ یہی مطلب 'مجامع'[2] اور 'مجلے' کے

۱- اپنی کتاب 'النظریة العامـه للموجبات والعقـود فی الشریعة الاسلامیه' میں ۔

۲- نیز 'مجامع' میں مذکور ہے کہ جو چیز دلالۃ نص سے ثابت ہو وہ اسی وقت معتبر ہوگی جب اس کے خلاف صراحۃ نہ ہو' دیکھو 'منافع' شرح 'مجامع' (صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۸) ۔

اس قاعدۂ کلیہ کا ہے کہ : ''لاعبرۃ بالدلالۃ فی مقابلۃ التصریح ۔'' (یعنی صراحۃ کے مقابلے میں دلالۃ کا اعتبار نہیں ۔)

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنا مال کسی دکان میں رکھ دیا اور دکان دار اسے دیکھ کر خاموش ہو جائے اور وہ شخص مال وہیں چھوڑ کر چلا جائے تو وہ دکان دار کے پاس امانت شمار ہوگا ، کیوں کہ یہاں دلالۃ حال سے ثابت ہو گیا کہ دکان دار نے امانت رکھنی قبول کرلی ۔ اور اگر دکان دار یہ کہہ کر امانت واپس کرے کہ میں نہیں رکھتا ، اس صورت میں مال امانت نہ ہوگا (دفعہ ۷۷۳) اور صریح انکار دلالت حال کو ختم کر دے گا ، جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا ۔

اسی قسم کی مثال وہ مغالطہ ہے جو کبھی کبھی وقف کرنے والے کے شرائط میں ہو جایا کرتا ہے جن کی وضاحت اس نے وقف نامہ میں کی ہو جیسے درجات جعلیۃ کی شرط اور اس کی مشہور عبارت کہ : ''موقوف علیہم میں سے اگر کوئی منافع وقف کا مستحق ہونے سے پہلے مر جائے تو اس کے وہ تمام حقوق جو زندہ رہنے کی صورت میں اسے حاصل ہوتے ، اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہو جائیں گے ۔'' شروط مذکورہ کی تشریح میں سب سے پہلے صریح الفاظ کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ دلالت الفاظ کا ، کیوں کہ اس نیت کا جو لفظوں سے معلوم نہ ہو سکے ، اعتبار نہیں[1]۔

۱۔ دیکھو 'فتاویٰ' تقی الدین سبکی مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۵ھ (صفحہ ۱۳۶ و ۱۶۹) ۔

مطلق اور مقید

کوئی کلام مطلق ہوتا ہے کوئی مقید ۔ جس کلام کے معنی معین اور مشہور ہوں اور بلا قیود و تعینات کے سمجھ میں آ جائیں ، وہ مطلق ہے اور جس کلام کے معنی کا تعین قیود اور اوصاف کے ذریعے ہو ، وہ مقید ہے ۔

جیسے وکالت دو قسم کی ہے : مطلق اور مقید ۔ وکالت مطلق کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کو اپنا مال فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے اور قیمت مقرر نہ کرے ۔ وکالت مقید کی یہ صورت ہے کہ مؤکل اپنی چیز کی قیمت مقرر کر دے یا اپنے وکیل کے فعل پر کوئی اور پابندی لگا دے یا عرف عام میں کوئی شرط مروج ہو ۔

مطلق و مقید کی تعریف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کلام کو کسی قید و شرط سے مقید نہ کیا جائے وہ مطلق رہے گا ۔ یا بالفاظ دیگر کلام دراصل مطلق ہی ہوتا ہے جب تک اس میں کوئی قید صراحۃً یا دلالۃً موجود نہ ہو ۔ اور یہی مفہوم اس قاعدے کا ہے جو 'المجامع'[۱] اور 'مجلے' میں مذکور ہے : ''المطلق یجری علی اطلاقہ اذالم یقم دلیل التقیید نصاً او دلالۃً'' (دفعہ ٦٤) ۔

خود 'مجلے' میں اس قاعدے کی مثالیں موجود ہیں ۔ مثلاً جس وکیل کو غیر مشروط طور پر مال فروخت کرنے کا اختیار دیا جائے تو وہ اپنے مؤکل کے مال کو کم و بیش مناسب قیمت پر فروخت کر سکتا ہے (دفعہ ۱٤۹٤) ۔ لیکن جب مؤکل اپنی طرف سے قیمت مقرر کر دے تو وکیل مال کو اس سے کم

۱- دیکھو 'منافع' ، صفحہ ۳۳۱ ۔

قیمت پر فروخت نہیں کر سکتا.... (دفعہ ۱۴۹۵) - مثال مذکور میں تو مقرر قیمت کی شرط صراحۃً یا لفظاً موجود ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ شرط دلالۃ نص سے پائی جائے - مثلاً ایک شخص دوسرے شخص کو ایسی چیز فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے جو خاص موسم میں پیدا ہوتی ہے تو اس کی وکالت اس موسم کے لیے مخصوص ہو جائے گی (دفعہ ۱۴۸۴) -

ربط کلام

اگر ایک مقدمے میں کسی فریق کا کلام طویل ہو جائے تو پورے کلام کا اعتبار ہوگا کیوں کہ کلام کا ہر حصہ دوسرے کے ساتھ مربوط ہوتا ہے - پس جو شخص کلام کا حقیقی مفہوم سمجھنا چاہے تو اس کے لیے کلام کا ایک حصہ کافی نہیں بلکہ پورے کلام کو اول سے آخر تک سننا اور سمجھنا ضروری ہے[1]-

اس عام اصول کی ایک خاص صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی سوال کے جواب میں کسی معاملے کا اقرار کرے تو اقرار کا پورا مفہوم سمجھنے کے لیے سوال و جواب دونوں کا سمجھنا ضروری ہے - 'الاشباہ[2]' و 'مجلے' کی دفعہ ۶۶ کے مطابق کہ : ''سوال جواب میں لوٹایا جائے گا ، کیوں کہ

۱- دیکھو امام شاطبیؒ کا قول آیات قرآن کی تفسیر میں ، 'الموافقات' (جلد ۳ ، صفحہ ۳۱۳) -

۲- 'الاشباہ والنظائر' للسیوطی (صفحہ ۹۷) اور لابن نجیم (صفحہ ۶۱) -

جواب کا مطلب یہ ہوگا کہ مقر نے اپنے جواب میں اس مضمون کا بھی اقرار کر لیا ہے جو تصدیق کی غرض سے سوال کی صورت میں پیش کیا گیا تھا ، لہٰذا سوال بھی مقر کے جواب کا ایک حصہ قرار پائے گا ۔''

قاعدۂ مذکورہ کی مثال : اگر مدعا علیہ سے کسی اقرارنامے کی بابت سوال کیا جائے کہ تم اس اقرار نامے کی تصدیق کرتے ہو ؟ پس اس نے جواب دیا 'ہاں' تو اس جواب میں سوال بھی شامل سمجھا جائے گا اور اقرارنامے کا مضمون بھی ۔ گویا اس نے سوال کی عبارت بھی دھرائی اور اقرارنامے کے مضمون کا بھی اقرار کیا ۔ مگر شرط یہ ہے کہ سوال جواب سے نہ بڑھ جائے ورنہ اقرار نامکمل ہوگا ۔ اور اگر مدعا علیہ سے سوال کیا گیا کہ : ''کیا تم اقرار نامے کی تحریر اور دستخط کا اقرار کرتے ہو؟'' اور اس نے جواب دیا کہ ''میں صرف عبارت کا اقرار کرتا ہوں'' تو اس صورت میں اقرار نامکمل رہے گا اور چوں کہ جواب میں پورا سوال نہیں آیا اس لیے ہمارے قاعدۂ مذکورہ کے مطابق نہ ہوا ۔

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کلام کا حقیقی مفہوم اور اس کی غرض و غایت سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی معاملے کے متعلق جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ، ان سب کے ارتباط باہمی کو سمجھا جائے تاکہ صحیح مفہوم سمجھ میں آ سکے ۔ یہی اصول قانون موجبات لبنانی میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک اقرار نامے کے فقروں میں ارتباط باہمی ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کی وضاحت کرتے ہوئے پورا مفہوم ادا کرتے ہیں (دفعہ ٣٦٨) ۔

انداز بیان

کلام کا مفہوم سمجھنے میں اسلوب بیان کو بڑا دخل ہے۔ چناں چہ بعض الفاظ اور صفات کی ایک موقع پر کوئی اہمیت نہیں ہوتی لیکن دوسری جگہ انھیں میں بڑا وزن پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال وہ دو کلی قاعدے ہیں جو 'مجلے' میں مذکور ہیں: یعنی:

قاعدۂ اول۔'مجلے' میں 'مجامع'[1] سے لیا ہوا یہ قاعدہ موجود ہے کہ موجود چیز کا وصف بیان کرنا لغو ہوگا اور غیر موجود چیز کا وصف بیان کرنا مؤثر ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنا سبز گھوڑا جو موجود ہے، یہ کہہ کر فروخت کرے کہ میں یہ سیاہ گھوڑا فروخت کرتا ہوں اور خریدار اسے خرید لے تو اس گھوڑے کی بیع صحیح ہوگی اور لفظ 'سیاہ' بے اثر رہے گا۔ لیکن اگر وہ اپنا سیاہ گھوڑا جو موقع پر موجود نہیں، سبز کہہ کر فروخت کرے تو بیع نافذ نہ ہوگی (دفعہ ٦۵)۔

امثلۂ مذکور میں سے دوسری مثال میں یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مکمل بیع نافذ نہ ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں 'مجلے' کی رو سے بیع ناقص ہو گی، بایں معنی کہ خریدار کو بیع نافذ کرنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جسے خیار وصف کہا جاتا ہے[2]۔

چوں کہ موجود چیز میں تمام صفات ظاہر ہوتی ہیں

۱۔ دیکھو 'منافع' (صفحہ ۳۳۳)۔

۲۔ دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۳۱۰ اور شرح علی حیدر علی کی دفعہ ٦۵۔

جنہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ، لہٰذا غلط وصف بیان کرنا بے اثر ہوگا ۔

لیکن غیر موجود چیز کا حسن و قبح بغیر ظاہر کیے معلوم نہیں ہو سکتا ، لہٰذا اگر کوئی شخص اس میں ایسی خوبیاں بیان کر کے فروخت کر دے جو اس میں نہیں تو 'مجلے' کی رو سے بیع کامل نہ ہوگی اور خریدار کو بیع فسخ کرنے کا اختیار رہے گا (دفعہ ۳۱۰) ۔

ان مثالوں سے معلوم ہوگیا کہ اوصاف اورکلام کے معنی حالات اور موقع محل کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں ۔

قاعدۂ دوم ۔''ذکر بعض ما لا یتجزأ کذکر کلہ ۔'' (دفعہ ٦۳) (یعنی ایسی چیز کے کسی حصے کا ذکر جس کا تجزیہ نہ ہو سکے ایسا ہے جیسے کل کا ذکر ۔) اس قاعدے کو صاحب 'ھدایہ' نے بیان کیا ہے اور ابن نجیم نے 'الاشباہ والنظائر' میں بیان کیا ہے ۔ سیوطی کا قول بھی قاعدۂ مذکور کے قریب ہے کہ : ''ما لا یقبل التجزیۃ فاختیار بعضہ کاختیار کلہ و اسقاط بعض کاسقاط کلہ[۱]'' (یعنی جو چیز قابل تجزیہ نہ ہو اس کے ایک حصے کو منظور کر لینا پوری چیز کو منظورکر لینے کے برابر ہے ۔ اور اس کے ایک حصے کو نامنظورکرنا ایسا ہے جیسے کل کو نامنظور کیا ۔)

قاعدۂ مذکور کی ایک مثال حق شفعہ ہے جو قابل تجزیہ نہیں ۔ اسی بنا پر 'مجلے' میں مذکور ہے : ''لیس للشفیع حق

۱- 'ھدایہ' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۸۳) اور 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ٦۳) اور دیکھیے 'اشباہ' للسیوطی (صفحہ ۱۰۸) اور 'قواعد' لعز بن عبدالسلام (جلد ۲ ، صفحہ ۸٦) ۔

فی اشتراء مقدار امن العقارالمشفوع و ترک باقیہ ۔"
(دفعہ ۱۰۴۱) (یعنی شفیع کو یہ حق نہیں کہ اس جائداد کا کوئی حصہ خریدے اور کوئی چھوڑ دے جس کا حق شفعہ اسے حاصل ہے ۔)

دوسری فرضی مثال فقہا نے باب الطلاق میں بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا ایک جزو یا آدھی طلاق دے تو پوری طلاق واقع ہوگی ، کیوں کہ طلاق قابل تجزیہ نہیں ؛ اس لیے جزو طلاق کے معنی یہ ہوں گے کہ پوری طلاق دی[1] ۔ فیصلۂ مذکور پر سوائے داؤد ظاہری[2] کے سب متفق ہیں کیوں کہ وہ صورت مذکور میں طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں[2] ۔ یہ ظاہر ہے کہ طلاق کی صورت مذکورہ محض فرضی ہے ورنہ ایسی طلاق کوئی ذی عقل نہیں دیا کرتا ۔

۱۔ دیکھیے 'ہدایہ' اور قواعد عز بن عبدالسلام مقام مذکور ۔

۲ ۔ 'المیزان' للشعرانی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۲۶) ۔

فصل چہارم

گواہی کے عام اصول و قواعد

بند اول

لوازمات ثبوت

اہمیت ثبوت

بعض معاملات بداهةً ثابت ہوتے ہیں اور بعض کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ دونوں طریقے مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ یا جیسا کہ فقہا نے کہا ہے[1] اور 'مجلے' میں موجود ہے: ''الثابت بالبرهان کالثابت بالعیان۔'' (دفعہ ۷۵) (یعنی جو چیز دلیل سے ثابت ہو، وہ ایسی ہی ہے جیسی بداهةً ثابت ہوئی۔)

قاضیوں کے ہاں اثبات دعویٰ کی بڑی اہمیت ہے کیوں کہ حدیث شریف میں وارد ہے: ''لویعطی الناس بدعواهم

۱۔ یہ قاعدہ 'المجامع' میں موجود ہے (دیکھو 'المنافع' صفحہ ۳۱۷) اور یہی قاعدہ 'هدایہ' کی (جلد ۴، صفحہ ۱۴۱) میں یوں آیا ہے: الثابت بالشهادة کالثابت معاینة)۔

لادعی ناس دماء رجال و اموالھم[۱]'' ۔ ۔ ۔ (یعنی اگر لوگوں کے دعوے یوں ھی تسلیم کر لیے جائیں تو عدالتوں میں خون کے اور مال کے بہت سے دعوے دائر ھو جائیں ۔) پس ثبوت کو ضروری قرار دینے کا مقصد یہ ھے کہ لوگوں کو بے بنیاد اور جھوٹے دعوے دائر کرنے کی جرأت نہ ھو ۔

یہی قاعدہ عام طور پر مروج ھے گو اس میں یہ خطرہ ھے کہ ایک سچا مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے ، لیکن قانونی نقطۂ نظر سے صرف وھی دعوے معتبر ہیں جو ثابت ھو جائیں خواہ درحقیقت وہ جعلی دلائل سے ثابت ھوں ۔ جھوٹے مدعی کے بارے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید موجود ھے کہ : 'انکم تختصمون الی و لعل بعضکم الحن بحجتہ من بعض فمن قضیت لہ بحق اخیہ شیئاً بقولہ ، فأنما اقطع لہ قطعۃ من النار فلا یأخذھا[۲]'' (یعنی اے مسلمانو ! تم میرے پاس اپنے مقدمات لے کر آتے ھو ؛ ممکن ھے تم میں سے کوئی شخص دلیل پیش کرنے میں زیادہ ھوشیار ھو ، اس لیے اگر میں اس کی بات کو سن کر اس کے بھائی کا حق اسے دلا دوں تو وہ اس کے حق میں ایک آگ کا ٹکڑا ھوگا ، پس اسے نہ لینا چاھیے ۔)

اثبات دعویٰ کا مطلب یہ ھے کہ دلائل کے ذریعے اسے حد یقین تک پہنچا دیا جائے ۔ اور یقین عقلی دلائل ھی سے

۱۔ اس کا تتمہ یہ ھے : ''ولکن الیمین علی المدعیٰ علیہ' روایت کیا مسلم نے اپنی صحیح میں (جلد ۵ ، صفحہ ۱۲۸) ۔

۲۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ھے ، دیکھو 'شرح عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۵۷) ۔

حاصل ہوتا ہے ، اور یقین یقین ہی سے زائل بھی ہو سکتا ہے ۔ یقین کے بعد تردد کا درجہ ہے جس کی تین قسمیں ہیں : ظن ، شک اور وہم ۔

ظن ایسے تردد کو کہتے ہیں جس میں صحیح پہلو راجح ہو ۔ ظن کے ذریعے یقین کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں کی جا سکتی ، جیسا کہ آیۂ کریمہ میں ہے : ''ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً[۱]'' (یعنی گمان حق بات کے لیے کچھ بھی مفید نہیں) خصوصاً جب کہ ظن صریحاً غلط ہو ۔ چناں چہ ''الاشباہ و النظائر[۲]'' اور 'مجلے' میں ہے : ''لا عبرة للظن البین خطاؤہ'' (دفعہ ۷۲) (یعنی ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی ظاہر ہو ۔)

لیکن جب ظن غالب ہو تو یقین حاصل نہ ہو سکنے کی صورت میں وہی یقین کا قائم مقام ہو جائے گا ، جیسے اگر کسی کشتی کا غرق ہونا ثابت ہو جائے تو ظن غالب کے مطابق یہی فیصلہ کیا جائے گا کہ جو لوگ اس میں سوار تھے سب ہلاک ہو گئے ہوں گے ۔

اور شک کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے میں ایسا تردد ہو جس میں صحت و عدم صحت دونوں پہلو برابر ہوں اور کوئی راجح نہ ہو ۔ یہ بھی یقین کے سامنے معتبر نہ ہوگا ۔ یہی قاضی حسین نے اپنے ان چار قواعد

۱- سورۂ یونس (۱۰) ۳۶ ۔

۲- مصنفہ سیوطی (صفحہ ۱۰۶) ، مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۶۳) ۔

میں کہا ہے جو فقہ کی بنیاد ہیں : ''الیقین لا یرفع بالشک''[1] (یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا) ۔ 'اشباہ'[2] اور 'مجلے' کی عبارت یہ ہے : '' الیقین لا یزول بالشک ۔'' (دفعہ ۴)

وہم اس تردد کا نام ہے جس میں غلطی کا پہلو غالب ہو ۔ اس کا بھی اعتبار نہیں ، جیسا کہ 'مجلے' میں ہے : ''لا عبرۃ للتوھم''[3] (دفعہ ۷۴) ۔ اسی طرح ہر احتمال غیر معتبر ہے ۔

الغرض اصولی طور پر وہی ثبوت مفید یقین ہو سکتا ہے جو دلیل کے ساتھ ہو ورنہ نہیں ۔ چناں چہ 'المجامع[4]' اور 'مجلے' میں یہ قاعدۂ کلیہ بصراحت موجود ہے : ''ایسی چیز حجت نہیں بن سکتی جس میں واقعی احتمال موجود ہو ۔ مثلاً اگر کسی مرنے والے نے مرض الموت میں اپنے کسی وارث کے قرضے کا اقرار کیا تو جب تک باقی ورثاء اس کی تصدیق نہ کریں ، وہ اقرار معتبر نہ ہوگا ، کیوں کہ یہاں مرض الموت س شک کی دلیل ہے کہ متوفی نے دیگر ورثا کو محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کیا ہو ۔ البتہ اگر کوئی شخص بحالت صحت اس قسم کا اقرار کرے تو وہ درست تسلیم کیا جائے گا اور باقی ورثا کو محروم کرنے کا احتمال بے بنیاد

۱۔ جیسا کہ تاج الدین سبکی نے 'جمع الجوامع' میں ذکر کیا ہے ۔ دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۳) ۔

۲۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۳۷ و ۵۴) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۲۲ و ۲۹) ۔

۳۔ یہ قاعدہ 'مجمع الفتاویٰ' میں موجود ہے دیکھو تشریح دفعہ ۷۴ 'مرأۃ المجلۃ الاحکام العدلیۃ' میں ۔

۴۔ دیکھو 'المنافع' شرح ' المجامع' (صفحہ ۳۲۹) ۔

ہونے کے باعث وہ اقرار معتبر ہوگا[1]" (دفعہ ۷۳) ۔

بار ثبوت

ہر مقدمے میں کم از کم دو فریق ہوتے ہیں : ایک مدعی دوسرا مدعا علیہ ۔ مدعی خلاف ظاہر دعوی کرتا ہے اور مدعا علیہ اس سے انکار کرتا ہے ۔[2]

چوں کہ عدالتی نقطۂ نظر سے ثبوت کی بڑی اہمیت ہے اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ بار ثبوت کس کے ذمے ہوتا ہے ، مدعی کے یا مدعا علیہ کے ؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے[3] ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے معاملات ایسے ہی سمجھے جاتے ہیں جیسے بظاہر عام طور پر ہوتے ہیں ، پس جو شخص ظاہر کے خلاف دعوی کرتا ہے اسے اپنا دعوی

۱۔ یہ مثال مذہب حنفی میں تو مقبول ہے لیکن بعض مذاہب اس سے اختلاف رکھتے ہیں ، جیسا کہ ہم ' النظریۃ العامۃ للموجبات و العقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ' میں مرض الموت کی بحث میں مفصل بیان کریں گے ۔

۲۔ ' ہدایہ ' (جلد ۳ کے صفحہ ۱۲۵) میں یہ عبارت ہے : " المدعی من لا یجبر علی الخصومۃ اذا ترکہا و المدعی علیہ من یجبر علی الخصومۃ ۔" (یعنی اگر مدعی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائے تو اسے مقدمہ جاری رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا ، لیکن مدعا علیہ پیروی کا پابند ہے ۔)

۳۔ امثال لاطینیہ میں ہے : Actori incumbit probatio
Ei incumbit proba.io qui dicit non qui negat.

ثابت کرنا ضروری ہے - 'مجامع'' کے قواعد کلیہ اور 'مجلے' میں مذکور ہے: ''البینۃ لاثبات خلاف الظاہر والیمین لابقاء الاصل -'' (دفعہ ۷۷) (یعنی گواہی خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور قسم اصلیت کو باقی رکھنے کے لیے -) نیز قواعد 'مجلہ' میں ہے کہ: ''البینۃ علی المدعی والیمین علٰی من انکر -'' (دفعہ ۷٦) (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے اور قسم مدعا علیہ پر -) قاعدۂ مذکورہ کی دلیل شرعی یہ حدیث شریف ہے: ''البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ او علیٰ من انکر -۲''

بالفاظ دیگر اگر کوئی شخص کسی پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اسی کے ذمے ہوگا کیوں کہ اصلیت کے لحاظ سے تو مدعا علیہ بری الذمہ سمجھا جائے گا - اور یہی 'مجلے' میں ہے کہ اصل بری الذمہ ہوتا ہے - چناں چہ جب ایک شخص دوسرے کا مال تلف کر دے اور مال کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مال زیادہ تھا ،

۱- 'مجامع' میں آیا ہے: ''البینۃ شرعت لا ثبات خلاف الظاہر والیمین لابقاء الاصل -'' (یعنی گواہی کا مقصد یہ ہے کہ کسی خلاف ظاہر بات کو ثابت کیا جائے اور قسم عام حالت باقی رکھنے کے لیے ہے -) دیکھو 'المنافع' شرح 'مجامع' (صفحہ ۳۱۵) -

۲- اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی اور بیہقی سے 'جامع الصغیر' میں نقل کیا ہے - نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲٦ -

بار ثبوت صاحب مال کے ذمے ہوگا[1] ۔ یہ قاعدۂ کلیہ ان قواعد میں سے ہے جن سے مذہب شافعی کے علمائے اصول نے استصحاب حال میں استدلال کیا ہے ، اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں ، اسی قاعدے جیسے کئی قاعدے اس پر مبنی کیے ہیں ۔ جیسے! ''الاصل بقاء ما کان علی ما کان و ما ثبت بزمان یحکم ببقائہ ما لم یوجد دلیل علی خلافہ[2]'' (یعنی اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنی پچھلی حالت پر باقی رکھی جائے اور جو چیز عرصے تک رہی ہو ، اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو ۔)

اور قاعدہ : ''الاصل براءۃ الذمۃ'' کا مآل کار یہ ہے کہ اگر مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو دعویٰ خارج کر دیا جائے اور وہی مستقل حالت باقی رکھی جائے جو دعوے سے پہلے تھی یعنی ہر چیز اپنی قدیم حالت پر باقی رکھی جائے گی ، اور قواعد 'مجامع[3]' اور 'مجلے' کی دفعہ ۶ کی عبارت بھی یہی ہے ۔ نیز یہی مضمون قاضی خان کی عبارت کا ہے : ''الاصل ان ما کان قدیماً یترک علی حالہ ولا یغیر الا بحجۃ[4]'' (یعنی اصول یہ ہے کہ قدیم حالت بدستور باقی رکھی جائے گی اور بلا دلیل تبدیل نہ کی جائے گی) مگر شرط یہ ہے کہ قدیم

۱۔ دفعہ ۸ ، اور یہ 'اشباہ' کے قواعد میں سے ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

۲۔ 'مجلے' کی دفعہ ۵ و ۱۰ جن کی تشریح گزر چکی ۔

۳۔ دیکھو 'منافع' صفحہ ۳۲۶ ۔ اس قاعدے کی عملی مثالیں دیگر ابواب میں ہیں ، جیسے تقادم وغیرہ ۔

۴۔ دیکھو 'فتاویٰ خانیہ' بر حاشیۂ ہندیہ (جلد ۳ ، صفحہ ۲۳۲) ۔

حالت ضرر رساں نہ ہو، کیوں کہ 'مجلے' میں ہے: ''الضرر لا یکون قدیماً۔'' (دفعہ ۷) (یعنی نقصان قدیم نہیں ہو سکتا۔)

صفات کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور عارضی۔ صفات اصلیہ وہ ہیں جو اپنے موصوف کے ساتھ شروع سے ہوں جیسے جوان آدمی صاحب عقل ہوتا ہے۔ پس یہاں عقل کی صفت جوان آدمی کے ساتھ عموماً ہوتی ہے۔ صفات عارضی وہ ہیں، جو اپنے موصوف میں شروع سے موجود نہ ہوں جیسے جنون اور نشہ۔ پس عام طور پر عارضی صفات کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جو شخص ان کے ہونے کا مدعی ہو، اس پر ان کا ثابت کرنا لازم ہے۔

جو قاعدہ اصول مذکورہ سے پیدا ہوتا ہے اور 'الاشباہ و النظائر'[1] میں مذکور ہے، یہ ہے کہ اصلی صفات عموماً موجود ہوتی ہیں اور عارضی صفات معدوم اور یہی 'مجلے' میں ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے عارضی صفات معدوم ہوتی ہیں۔ مثلاً جب تجارت مضاربت کے دو شریکوں کا نفع ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو جائے تو کام کرنے والے شریک کا اعتبار کیا جائے گا اور نفع ہونے کا بار ثبوت روپے والے شریک پر ہوگا۔

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ 'مجلے' کی رو سے قاعدہ: ''البینۃ علی المدعی'' میں استثناء بھی ہے۔ چناں چہ اس میں آیا ہے: ''الامین مصدق بیمینہ'' (دفعہ ۱۷۷۴)، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب امانت رکھنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے امانت امانت رکھوانے والے

۱- دیکھو 'الاشباہ و النظائر' لابن نجیم (صفحہ ۲۵)۔

کو واپس کر دی ہے اور رکھوانے والا امانت وصول پانے سے انکار کرے تو امانت رکھنے والے کے حلفیہ قول کا اعتبار کیا جائے گا ، یعنی جب وہ اپنے بری الذمہ ہونے کا حلف اٹھائے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا ۔ باوجودیکہ یہ قاعدۂ مذکورہ کے خلاف ہے کیوں کہ وہ خلاف ظاہر دعوی کرتا ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ امانت واپس کر دینے کے دعوے کا بار ثبوت اس کے ذمے ہو ۔

اس استثناء کو سوائے مالکیہ کے تمام جمہور فقہا نے تسلیم کیا ہے اور مالکیہ صرف اسی صورت میں استثناء مذکور کو تسلیم کرتے ہیں جب امانت رکھوانے والے نے امانت بغیر گواہوں کے رکھوائی ہو ، مگر جب امانت گواہوں کی موجودگی میں رکھوائی گئی ہو ، پھر امانت رکھنے والے نے امانت لوٹا دینے کا دعوی کیا ہو تو اس کے ذمے بار ثبوت ہوگا ۔[1] یہ رائے ، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ، عصر جدید کی ان آراء سے زیادہ قریب ہے جو اس مسئلے میں پائی جاتی ہیں ۔

اسی طرح لبنان کے قانون وقف علی الاولاد مجریہ ۱۰ مارچ ۱۹۴۸ء نے اس استثناء کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس بات کو بوضاحت بیان کر دیا ہے کہ چوں کہ متولی مال وقف کا امین ہے اس لیے وقف کے معاملات میں یا حق داروں کے بر خلاف اس کا قول بغیر سند کے مقبول نہ ہوگا (دفعہ ۳۱) ۔

ترجیح ثبوت

چوں کہ اصلیت کے لحاظ سے مدعا علیہ بری الذمہ

۱۔ 'بدایۃ المجتہد' لابن رشد (جلد ۲ ، صفحہ ۲۵۷) ۔

ہوتا ہے اور عام حالت کے خلاف دعویٰ کرنے کی صورت میں بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے ، لہٰذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ مدعی کون ہوتا ہے اور مدعا علیہ کون ، اور بار ثبوت کس کے ذمے ہے اور تعارض کے وقت کس کے ثبوت کو ترجیح دی جائے گی ؟ اسی بحث کا نام 'ترجیح البینات' ہے ۔ 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' میں اس موضوع پر بہت سی مثالیں بیان کی گئی ہیں ، ہم وضاحت کی غرض سے ان میں سے صرف ایک مثال بیان کریں گے ۔

مثال : اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ جو چیز دوسرے کے قبضے میں ہے ، وہ میری ملکیت ہے اور دوسرے شخص نے اس کے دعوے کی مخالفت کی تو اس بات کا بار ثبوت کس کے ذمے ہوگا کہ وہ مالک ہے ؟ 'مجلے' میں مذکور ہے : ''بینۃ الخارج اولی فی دعوی الملک المطلق ۔'' (دفعہ ۱۷۵۷) ۔ اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے قبضے میں چیز نہیں اس پر یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ وہ مالک ہے ، کیوں کہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو چیز جس کے قبضے میں ہو وہی اس کا مالک ہے اور بار ثبوت اس کے ذمے ہوگا جو عام حالت کے خلاف دعویٰ کرے ۔ یہ اصول مذہب حنفی اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کی رو سے ہے ، لیکن ان کی دوسری روایت میں اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ ہر حالت میں سب سے بڑا ثبوت ہے ۔[۱]

۱۔ دیکھو کتاب 'رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ' مصنفہ شیخ محمد عبدالرحمان دمشقی (بر حاشیۂ میزان الکبری ۔ جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۵ ۔)

ان قواعد کلیہ سے جو 'مجلے' میں ابن نجیم[1] سے لیے گئے ہیں ، ایک وہ قاعدہ ہے جو ترجیح ثبوت سے متعلق ہے ، اور وہ یہ ہے کہ کسی مسئلے کی نسبت قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی ۔ یعنی اگر سبب اور کسی مسئلے کے معرض وجود میں آنے کے بارے میں اختلاف ہو تو اس مسئلے کی نسبت زمانۂ حال سے قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی تاوقتیکہ اس چیز کا تعلق زمانۂ بعید سے ثابت نہ کر دیا جائے (دفعہ ۱۱) ۔ اس اصول کی بنا پر جب ثبوت بحالت صحت اور ثبوت بحالت مرض الموت میں مقابلہ ہو جائے تو ثبوت بحالت صحت طلب کیا جائے گا ۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنا مال ایک وارث کے نام ہبہ کر کے مر گیا ، اس وقت دیگر ورثا نے تو یہ دعوی کیا کہ متوفی نے اپنے مرض الموت میں ہبہ کیا تھا اور موہوب لہ نے یہ دعوی کیا کہ متوفی نے بحالت صحت ہبہ کیا تھا ، اس صورت میں موہوب لہ سے ثبوت طلب کیا جائے گا (دفعہ ۱۷۶۶) یعنی بار ثبوت موہوب لہ پر ہوگا ۔ اور اگر وہ ثابت نہ کر سکے تو یہ سمجھا جائے گا کہ ہبہ مرض الموت میں ہوا تھا ، یعنی قریب تر زمانے میں ، اور اسی کے مطابق فتوی دیا جائے گا کہ ہبہ اسی وقت صحیح ہوگا جب دیگر ورثا اس کی تصدیق کر دیں (دفعہ ۸۷۹)[2] ۔

۱۔ دیکھو ' الاشباہ و النظائر ' صفحہ ۲۵ - ۲۶ اور یہ قاعدہ سیوطی کی 'اشباہ' میں بھی موجود ہے (صفحہ ۴۳) جس کی عبارت یہ ہے : ''الاصل فی کل حادث تقدیرہ با قرب زمن ۔''

۲۔ مذہب حنفی میں اس قاعدے کے سلسلے میں چند مستثنیات ہیں جن میں سے زیادہ اہم کو ابن نجیم نے بیان

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

قدرتی طور پر مذکورہ بالا حکم ان مسائل کا ہے جن میں پہلے ثبوت طلب کرنے کا سبب معین ہو اور جب وہ معین نہ ہو اور دونوں فریق کے ثبوت متعارض ہوں تو احوال اور مذاہب کے لحاظ سے یا تو دونوں پر عمل کیا جائے گا یا دونوں کو ترک کر دیا جائے گا اور یا قرعہ اندازی[1] سے فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں اس مسئلے کو بہ تفصیل بیان کرنے اور ان تفصیلات پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں جو 'مجلے' اور باقی مذاہب میں بیان کی گئی ہیں ، ورنہ ہم اپنے حقیقی موضوع یعنی 'عام اصول' سے ہٹ جائیں گے۔

اگر ہم فقۂ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ثبوت طلب کرنے کی ترجیح کا نظریہ قاعدۂ عامہ : ''البینة علی المدعی'' سے ماخوذ ہے اور فقہا نے اس قاعدے پر اتنے بڑے بڑے مباحث تحریر کیے ہیں اور اتنی مثالیں بیان کی ہیں کہ ان سے قواعد و ضوابط کا ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کیا ہے کہ اگر قاضی معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپے لے کر زید کو دیے تھے جو تمہارے ذمے واجب الادا تھے اور وہ شخص قاضی سے کہے کہ آپ نے روپے وصول کرنے میں بے انصافی کی تھی تو اس صورت میں قاضی کا قول معتبر ہوگا حالانکہ یہ بات نئی پیدا ہوئی ہے اور اس کی نسبت زمانۂ قریب کی طرف ہونی چاہیے تھی جو معزولی کا وقت ہے۔ یہی بعض فقہا نے کہا ہے اور سرخسی نے اختیار کیا ہے ('اشباہ' کے موضع مذکور سے)۔

۱- 'کتاب قواعد' لابن رجب ، مطبع 'الصدق الخیریة'، مصر ، ۱۹۳۳ع (صفحہ ۳۲۳ - ۳۶۴)۔

مجموعہ تیار ہو گیا ہے جنہیں متاخرین نے اپنے اسلاف سے نقل کیا ہے اور انہیں کو 'مجلة الاحکام العدلیه' نے اختیار کیا ہے ۔ یہ مذکورہ بالا علمی تحقیقات ہی کا نتیجہ ہے کہ ایسے قواعد و ضوابط مدون ہو گئے جن کی رو سے مقدمات کی تحقیقات کرتے وقت قاضی پر کچھ پابندیاں عائد ہوتی ہیں ۔ اگر قاضی سوائے حدیث "البینة علی المدعی" کے ترجیح بینات کے ان ضابطوں کا پابند نہ ہوتا جو ائمۂ مجتہدین کی رائے پر مبنی ہیں، اور اگر حدیث مذکور کو عملی زندگی میں بروئے کار لانے کا معاملہ قاضی کی عقل و فراست پر چھوڑ دیا جاتا تو روح حدیث سے قریب تر ہوتا اور قاضی کو عدل و انصاف کرنے میں زیادہ سہولت ہو جاتی ۔

اثبات دعویٰ کے طریقے یا دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار، گواہی اور قسم ۔ آئندہ ہم مختصراً انہیں طریقوں اور ان سے پیدا شدہ مسائل جیسے تناقض اور قرائن سے بحث کریں گے اور صرف عام اصول بتا کر 'مجلے' کی چند مثالوں کے ذریعے ان کی تشریح کرنے پر اکتفا کریں گے اور فروعی مسائل سے بحث نہیں کریں گے[۱] ۔

۱- دیکھو 'مجلے' کے دو باب ۱۲ و ۱۵ ۔

بند دوم

اقرار

اقرار کا اثر

دلائل شرعیہ میں اثبات دعویٰ کے لیے سب سے زیادہ قوی دلیل مدعا علیہ کا اقرار ہے ، یعنی یہ کہ مدعا علیہ اس بات کو تسلیم کر لے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے ، یا بالفاظ دیگر 'اپنے خلاف گواہی' دے۔

مقر اپنے اقرار سے پابند ہو جاتا ہے اسی لیے 'مجامع'[1] اور 'مجلے' (دفعہ ۷۹) میں مذکور ہے کہ : ''المرء مؤاخذ باقراره'' (یعنی آدمی اپنے اقرار کا پابند ہے)۔ اس قاعدے کی دلیل شرعی یہ آیۂ کریمہ ہے : ''کونوا قوامین بالقسط شہداء للہ و لو علیٰ انفسکم[2]'' (یعنی قائم رہو انصاف پر ، گواہی دو اللہ کے لیے اگرچہ تمہارے اپنے خلاف ہو) اور یہ حدیث شریف : ''قل الحق و لو علی نفسک[3]'' (یعنی حق کہو ،

۱- دیکھو 'منافع' صفحہ ۳۳۱ -

۲- سورة نساء (۴) ۱۳۵ -

۳- پوری حدیث یہ ہے : ''صل من قطعک و احسن الی من اساء الیک و قل الحق و لو علی نفسک ـ'' اس حدیث کو سیوطی نے ابن نجار سے 'جامع الصغیر' میں روایت کیا ہے ، نمبر ۵۰۰۴ -

اگرچہ تمہارے خلاف ہو۔)

صحت اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ اقرار کرنے والا عاقل بالغ ہو اور اس پر کسی قسم کا جبر نہ کیا جائے۔ چنانچہ ایسے مقر کا اقرار معتبر نہ ہوگا جس سے جبراً اقرار کرایا گیا ہو، نہ نابالغ، پاگل یا اور ان جیسے مرفوع القلم لوگوں کا اقرار معتبر ہوگا۔

جب مدعا علیہ اقرار کر لے تو وہ حقوق العباد میں اپنے اقرار سے نہیں پھر سکتا، یعنی ان معاملات میں جن سے کسی بندے کا حق وابستہ ہو؛ بخلاف حقوق اللہ کے، یعنی وہ جرائم جن کی سزائیں اللہ کی طرف سے مقرر ہیں اور ان سے کوئی انسانی حق وابستہ نہیں جیسے زانی اور شراب خور کی سزائیں۔

پس حقوق اللہ میں جمہور فقہا کے نزدیک مقر کا اپنے اقرار سے پھر جانا جائز ہے اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے: ''ادرؤ الحدود بالشبہات[۱]'' (یعنی شبہات کے وقت سزاؤں سے در گزر کرو۔) لیکن بعض فقہا جن میں مذہب ظاہری کے مقلدین بھی ہیں، اس مسلک کے خلاف حقوق اللہ میں بھی اقرار سے پھر جانا جائز نہیں سمجھتے، اور انہوں نے حدیث مذکور کو یہ کہتے ہوئے ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ صرف حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عمرؓ کا قول ہے[۲]۔

پھر قواعد 'المجامع' میں یہ قاعدہ موجود ہے: ''الاقرار علی الغیر لیس بجائز۔'' (یعنی غیر کے خلاف اقرار معتبر نہیں۔)

۱۔ اس حدیث کو سیوطی نے 'کامل' مصنفہ ابن عدی سے نقل کیا ہے۔ ان کی کتاب 'الاشباہ والنظائر' صفحہ ۸۴ دیکھیے۔

۲۔ 'المحلی' لابن حزم، جلد ۸، صفحہ ۲۵۲-۲۵۳۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقرار کا اثر صرف مقر تک محدود ہے۔ بخلاف گواہی کے کہ وہ غیر پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چنان چہ 'الاشباہ'[1] اور 'مجلے' کے قواعد میں موجود ہے: ''البینة حجة متعدیة والاقرار حجة قاصرة۔'' (دفعہ ۷۸)، (یعنی گواہی ایسی حجت ہے جو غیر پر اثر انداز ہوتی ہے اور اقرار ایسی حجت ہے جس کا اثر مقر تک محدود ہے) جیسے اگر قرض کا دعویٰ ایک سے زیادہ اشخاص پر کیا گیا، ان میں سے بعض نے تو قرضے کا اقرار کر لیا اور بعض نے اقرار نہ کیا، اس صورت میں اقرار صرف مقر ہی پر اثر انداز ہوگا، کیوں کہ اقرار حجتِ قاصرہ ہے۔ لیکن اگر مدعی اپنا دعویٰ گواہوں کے ذریعے ثابت کر دے تو اس کا اثر سب پر ہوگا۔

کیا اقرار قابل تجزیہ ہے؟

اقرار کبھی تو بے کم و کاست دعوے کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی وہ موصوف یا مرکب ہوتا ہے۔ اقرار موصوف کی صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ دعوے کا اقرار کرنے کے بعد ایسے الفاظ بھی اضافہ کر دے جن سے نتیجہ تبدیل ہو جائے۔ مثلاً وہ کہہ دے کہ قرضہ تو ہے مگر فی‌الفور واجب‌الادا نہیں بلکہ میعادی ہے۔ اور اقرار مرکب کی صورت یہ ہے کہ مقر اپنے اقرار میں اصلی دعوے کے ساتھ کوئی ایسی بات اضافہ کردے جو اس سے وابستہ ہو۔ مثلاً قرضہ تسلیم کرتے ہوئے وہ یہ بھی کہہ دے کہ ''اس نے قرضہ ادا کر دیا ہے یا مدعی نے قرضہ معاف کر دیا ہے۔''

۱- 'الاشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۱۰۱)۔

اس قسم کی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعا علیہ مقر کے پورے قول کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کے اقرار کا یوں تجزیہ کیا جائے گا کہ قرضے کا اقرار تو تسلیم کر لیا جائے اور مزید الفاظ کا ثبوت طلب کیا جائے ؟

مسئلۂ مذکور کے جواب میں دو نظریے ہیں : ایک مذہب حنفی اور مالکی[1] کا نظریہ جس کی رو سے اقرار کا تجزیہ کیا جائے گا ۔ پس قرضے کی حد تک تو اس کا اقرار معتبر ہوگا اور باقی کا ثبوت طلب کیا جائے گا ۔ مثلاً جب مدعا علیہ نے قرضے کا اقرار کر لیا ، پھر اس کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ کیا ؛ اس صورت میں قرضہ تو اقرار کی وجہ سے اس کے ذمے لازم ہوگا اور قرضے کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ اسے ثابت کرنا پڑے گا ۔

دوسرے نظریے کی رو سے اقرار کا تجزیہ جائز نہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اقرار ایک کلام ہے ، لہٰذا اس کے ٹکڑے نہیں کیے جا سکتے ۔ مثلاً جب مدعا علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اسے میعاد سے پہلے قرضہ ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ بقول ابن القیم الجوزیہؒ کے ''اس نے میعادی قرضے کا اقرار کیا ہے اس لیے فی الفور ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائے گا جو اس کے اقرار میں داخل نہیں ۔''

اسی قسم کی روایت حماد بن سلمہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا مگر اس کے پاس ثبوت نہ تھا ۔ دونوں فریق عبدالملک بن یعلی قاضیِ بصرہ کی

۱۔ 'الاختیار' شرح 'المختار' للموصلی (جلد ۲ ، صفحہ ۲۵) اور 'البدائع' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۸) اور 'شرح مختصر سیدی خلیل' لعبداللہ الخرشی (جلد ۴ ، صفحہ ۳۰۷ و ۳۰۹) ۔

عدالت میں اپنا مقدمہ لے گئے ۔ مدعا علیہ نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے ۔ اس وقت مدعی نے اقرار تو بطور حجت پیش کر دیا اور باقی کلام کو چھوڑ دیا ۔ اس پر قاضی عبدالملک نے کہا کہ یا تو مدعا علیہ کے پورے کلام کو مانو یا پورے کلام کو نہ مانو ۔ مذہب حنبلی کا قول مختار اور مذہب ظاہری[1] اسی نظریے کے مطابق ہے کہ اقرار قابل تجزیہ نہیں ، اور اکثر قوانین جدیدہ بھی اسی کے مطابق ہیں جیسے لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اساسی قانون (دفعہ ۲۲۶–۲۲۷) اور لبنان کی عدالت ہائے شرعیہ کی تنظیم کا قانون (دفعہ ۴۴) ۔

آپ دیکھتے ہیں کہ یہی نظریہ سب سے بہتر ہے اور اسی میں عدل و انصاف کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے ۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ ایک قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے بعد دو بارہ قرضے کا دعویٰ دائر کر دیا ہو ، در آں حالیکہ نہ تو قرض خواہ کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ دیا تھا اور نہ قرض دار کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ ادا کردیا ہے ۔ پس اس صورت میں اگر قرض دار نے اقرار قرض کے ساتھ یہ کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے تو اس کے پورے کلام کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا ، کیوں کہ اگر قرض دار کے اقرار کا تجزیہ کر دیا جائے تو قرضے کی ادائیگی ثابت نہ کر سکنے کے باعث اسے دوبارہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا

۱- 'المغنی' لابن قدامہ (جلد ۵ ، صفحہ ۲۸۵) اور 'المحلی' لابن حزم (جلد ۸ ، صفحہ ۲۵۰ و ۲۵۲ و ۲۵۴) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۳) ۔

اور اگر وہ جھوٹ بولتے ہوئے سرے سے قرضے ہی سے انکار کر دے گا تو عدم ثبوت کی بنا پر دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ ایسی صورتوں میں اگر اقرار کا تجزیہ جائز قرار دیا جائے تو اس سے جھوٹے لوگوں کی حوصلہ افزائی ہوگی اور سچے لوگ سزا پائیں گے۔

اس مسئلے میں مذہب شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔ امام غزالیؒ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر مدعا علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اقرار قابل تجزیہ نہ ہوگا اور اگر قرضے کے اقرار کے ساتھ اس کے ادا کرنے کا بھی دعویٰ کرے تو اقرار کا تجزیہ ضروری ہے[1]۔

۱۔ دیکھیے کتاب 'الوجیز' کی شرح 'فتح العزیز' للرافعی جو 'شرح مہذب' کے ساتھ شائع ہوئی (جلد ۱۱، صفحہ ۱۶۴)۔

زبانی گواهی

زبانی گواهی قبول کرنے کے شرائط

لفظ بینۃ لغت کے لحاظ سے بین کی مؤنث ہے یعنی واضح ، صریح اور غیر مبہم ، اور اصطلاح میں حجۃ قویہ کو کہتے ہیں[1] کیوں کہ وہ حق کو واضح اور غالب کر دیتی ہے۔ آج کل بہ لحاظ معنی اصطلاحی گواہی کی دو قسمیں ہیں : ایک تحریری گواہی اور دوسری زبانی گواہی مگر فقۂ اسلامی کی کتابوں میں بینۃ کا لفظ عام طور پر دوسری قسم کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے یعنی زبانی گواہی۔

قوانین کی رو سے زبانی گواہی بغیر کئی بار دینے اور بغیر مختلف شرائط کے قبول نہیں ہو سکتی ، اس خوف سے کہ کہیں گواہ بھول نہ جائیں یا چھپا نہ لیں یا جذبۂ طرف داری یا کسی کے بہکانے سے متأثر ہو کر یا رشوت کے لالچ میں آ کر جھوٹی گواہی نہ دے دیں[2] ۔ اسی وجہ سے زبانی گواہی قبول کرنے کے لیے بڑے سخت قوانین مقرر ہیں ۔ چناں چہ بعض قوانین

۱- یہی تعریف 'مجلے' کی دفعہ ۱۶۷۶ میں کی گئی ہے ۔
۲- لوزئل نے کہا ہے : "Qui mieux abreuve mieux preuve (Inst. cout liv. V, tit. V)."

شہادت کی رو سے چند خاص مقدمات کے سوا کسی میں بھی زبانی گواہی قبول نہیں کی جاتی - اور کچھ قوانین ایسے ہیں جن کی رو سے زبانی گواہی ہر حال میں مقبول ہے ، البتہ مقدمے کی نوعیت کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے -

اکثر قوانین جدیدہ پہلی قسم کے ہیں کیوں کہ آن کی رو سے باوجودیکہ زبانی گواہی فوج داری مقدمات میں بلا قید و شرط مقبول ہے مگر دیوانی مقدمات میں سوائے چند مخصوص حالات کے زبانی گواہی مقبول نہیں - چنانچہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے تحریری دستاویز کے مضمون کے خلاف ثابت کرنے کے لیے زبانی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور نہ ان مالی مقدمات میں قبول کی جائے گی جو پچپن (۵۵) لبنانی لیرہ[۱] سے زیادہ کے ہوں سوائے چند حالات مخصوص کے[۲] -

شرع اسلامی میں جمہور فقہا کی رائے مختار کی رو سے زبانی گواہی تمام حالات میں قبول کی جائے گی - البتہ باختلاف مذاہب اور نوعیتِ مقدمہ کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے -

---

۱- دیکھو قانون لبنانی کی دفعہ ۱۵۳ و ۲۴۱ - اور 'قانون اصول المحاکمات الحقوقیة العثمانی' کی دفعہ ۸۰ میں یہ رقم دس عثمانی پونڈ ہے - نیز دیکھو قانون دیوانی فرانسیسی کی دفعہ ۱۳۴۱ -

۲- دیکھو دفعہ ۲۴۲ - اس دفعہ کی رو سے تجارتی معاملات میں اور تحریری گواہی کے ناقابل اعتبار ہونے کی صورت میں، اور تحریری گواہی نہ ہونے کی صورت میں زبانی گواہی قبول ہوگی -

اس کے باوجود فقہا نے صراحت کی ہے کہ گواہی میں تعداد مقرر کرنا امر تعبدی ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیوں کہ صداقت کا معیار گواہ کا متدین ہونا ہے نہ کہ تعداد[1] - یہاں ہم اہم مسائل کے متعلق گواہی کے درجوں کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں -

گواہی کے درجے

اول—چار شخصوں کی گواہی :

اسلام کے تمام مذاہب اس پر متفق ہیں کہ زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار شخصوں کی گواہی ضروری ہے بہ دلیل قرآن : ''والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ۔'' (یعنی جو لوگ با عصمت بیبیوں پر تہمت لگائیں ، پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو ان کے اسّی کوڑے مارے جائیں) ۔ ''لولا جاء واعلیه باربعة شهداء فاذ لم یاتوا بالشهداء فاولئک عند الله هم الکاذبون ۔'' (یعنی اگر وہ لوگ چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو وہ خدا کے نزدیک جھوٹے ہیں ۔) ''واللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم[2] ۔'' (یعنی تمہاری بیبیوں میں سے جو بے حیائی کی مرتکب ہوں ، ان کے خلاف چار مسلمان گواہ پیش کرو ۔)

مسئلۂ زنا میں اتنی سختی احتیاط اور پردہ پوشی کی غرض سے رکھی گئی ہے ۔ اس معاملے میں عورتوں کی گواہی معتبر

۱- 'شرح الکنز' تصنیف زیلعی (جلد ۴ ، صفحہ ۲۱۲) -

۲- سورۃ نور (۲۴) ۴ و ۱۳ اور سورۃ نساء (۴) ۱۵ -

نہیں ، سوائے عطا اور حماد کی روایت کے کہ ان دونوں نے تین مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے ، اور سوائے مذہب ظاہری کے کہ اس میں ہر مرد کی بجائے دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوگی ، اس لیے صرف آٹھ عورتوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی[1] ۔ یہ تمام اختلافات زنا کے مسئلے میں ہیں ، اور حسن بصریؒ نے قتل کے مسئلے کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل بھی چار گواہوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا[2] ۔

دوم—تین کی گواہی :

امام احمد بن حنبلؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص مفلس ہونے کا دعویٰ کرے جس کا تمول مشہور ہو تو اسے ثابت کرنے کے لیے بھی تین گواہوں کی ضرورت ہوگی اور اس بارے میں قبیصۃ بن مخارق کی حدیث[3] سے سند لی ہے ۔

سوم—دو مردوں کی گواہی جس میں کوئی عورت نہ ہو :

باقی معاملات میں تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے اثبات کے لیے دو گواہیاں کافی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں اوصاف شرعیہ موجود ہوں جس کی دلیل قرآن و حدیث ہے ۔

قرآن کریم میں جو دو آیات وصیت اور طلاق کے بارے

۱- 'مغنی' (جلد ۱۰ ، صفحہ ۱۷۵) اور 'محلی' (جلد ۹ ، صفحہ ۳۹۵) ۔

۲- 'مغنی' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۶ اور اس کے بعد) ۔

۳- 'الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة' لابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۱۸ھ ، صفحہ ۱۴۴ ۔)

میں موجود ہیں وہ یہ ہیں : ''شہادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت اثنان ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم۔'' (یعنی اے ایمان والو ! جب تم میں سے کسی کو موت آئے تو وصیت کے وقت دو دیانت دار گواہ ضروری ہیں خواہ تمہارے خاندان کے ہوں یا غیر۔) ''فاذا بلغن اجلہن فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف واشھدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشہادۃ للہ[۱]'' (یعنی جب مطلقہ عورتیں عدت گزرنے کے قریب پہنچ جائیں تو تمہیں اختیار ہے کہ یا تو انہیں قاعدے کے موافق اپنے نکاح میں رہنے دو یا باقاعدہ انہیں چھوڑ دو اور اپنوں میں سے دو معتبر گواہ بنا لو) - یہی مضمون حدیث شریف میں آیا ہے - ''شاھداک او یمینہ[۲]'' (یعنی (اے مدعی) تیرے دو گواہ اور مدعا علیہ کی قسم ہے -) .

سوائے زنا کے باقی تمام جرائم میں دو دیانت دار مردوں کی گواہی ضروری ہے ، اور امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بھی دو مردوں کی گواہی ضروری ہے جیسے نکاح و طلاق و غیرہ معاملات میں - عطاء اور حماد ، نیز مذہب ظاہری کے نزدیک معاملات مذکورہ میں سے کسی میں بھی عورتوں کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا[۳] -

---

۱- سورۃ مائدہ (۵) ۱۰۶ ، سورۃ طلاق (۶۵) ۲ -

۲- اس حدیث شریف کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے - دیکھو 'شرح عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸ -)

۳- دیکھیے 'بدایۃالمجتہد' لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۵) اور 'محلی' لابن حزم اور 'مغنی' (جلد ۱۲) میں یہی مباحث اور 'شرائع الاسلام' (مطبوعہ تبریزی ۱۳۲۵ھ ، صفحہ ۳۳۴) -

چہارم—دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی :

(گواہوں کی) یہ شرعی تعداد ہے جیسے قرآن کریم نے میعادی قرضے کی دستاویز لکھے جانے کے لیے اس آیۃ کریمہ میں بیان کیا ہے : ''واستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان[۱]'' (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو ؛ پس اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ۔)

تمام مذاہب اسلامیہ اس مسئلے میں متفق ہیں کہ اس قسم کی گواہی مقدمات مال میں قابل قبول ہے جیسے خرید و فروخت ، قرضہ ، غصب اور دیگر واجبات ۔ احناف کے نزدیک ایسی شہادت تمام دیوانی معاملات میں قابل قبول ہے خواہ وہ مالی ہوں یا غیر مالی جیسے نکاح و طلاق ۔ مگر ایسی گواہی حقوق اللہ میں مقبول نہیں یعنی ان جرائم میں جن کی سزائیں منجانب اللہ مقرر ہیں ۔ اسی رائے کو 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۶۸۵) ۔

مذہب اہل الظاہر کی رو سے اس قسم کی گواہی تمام حقوق العباد میں اور سوائے زنا کے تمام سزاؤں میں قابل قبول ہے[۲] ۔

پنجم—ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم :

اس قسم کی گواہی مذہب حنفی ، امام اوزاعی اور لیث شاگرد امام مالکؒ کے نزدیک قابل قبول نہیں ، لیکن باقی ائمۂ مجتہدین

---

۱ - سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲ ۔

۲- اس مسئلے میں ان ماخذوں کو دیکھیے جو ہم نے اوپر بیان کیے ۔

کے نزدیک ایسی گواہی صرف مقدمات مال میں قبول کی جا سکتی ہے ، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر اس طرح فیصلہ فرمایا کہ گواہی کو مضبوط فرمانے کی غرض سے مدعی سے قسم بھی لی[1] اسی کے مطابق حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ، حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے بھی فیصلہ کیا ہے ۔

ایک مرد کی گواہی قبول کرنے والے ائمہ حدیث مذکور کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی صراحت موجود ہے ، اور جس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرمایا ، وہ خبر احاد ہے جو نص قرآنی کو منسوخ نہیں کر سکتی ۔

عورتوں کی گواہی

یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ عورت کو عملی زندگی کا تجربہ مرد سے کم ہوتا ہے ، اور زمانۂ قدیم سے عورت کا یہی

۱۔ اس حدیث کو امام مالکؒ نے 'موطا' میں روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح 'تنویرالحوالک' جلد ۲ ، صفحہ ۱۰۸) اور امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے ('کتاب الام' کے حاشیے پر جلد ٦ ، صفحہ ۱۵٦) اور مسلمؒ نے 'صحیح مسلم' میں روایت کیا ہے (دیکھو جلد ۵ ، صفحہ ۱۲۸)۔ نیز اس حدیث کو احمد بن حنبلؒ ، سنن اربعہ کے مؤلفین اور دارقطنی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے 'نیل الاوطار' (جلد ۸ ، صفحہ ۲۵۵) اور شرح بخاری 'عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۴ اور بعد کے صفحات) اور 'شرح مسلم نووی' جلد ۱۲ ، صفحہ ۴ ۔)

حال رہا ہے ، حتیٰ کہ بعض قوانین کی رو سے تو عورت کی گواہی بالکل ہی مقبول نہیں جیسے یہودی شریعت میں[1] یا صرف تائید مزید کی غرض سے لی جاتی ہے - اور تائید گواہی کی مثال سوئٹزرلینڈ کے بعض علاقوں کے اُس قانون میں ملتی ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک وہاں رائج تھا جس میں دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر شمار ہوتی تھی - اسی طرح فرانس کے پرانے قانون میں عورت کی گواہی مرد کے برابر نہ تھی[2] بلکہ خود نپولین کے قانون کی رو سے ، اس ترمیم سے پہلے جو اٹھارویں صدی میں ہوئی ، وصیت اور بعض شخصی معاملات میں صرف مردوں کی گواہی قبول کی جاتی تھی اور عورتوں کی بالکل نہیں[3] -

چوں کہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کے باعث عربی عورت کو عملی زندگی کا تجربہ کم ہوتا تھا ، شریعت اسلامی نے اسی کا لحاظ رکھتے ہوئے ان معاملات میں عورت کی گواہی جائز کر دی ہے جو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں ، اور چوں کہ اقتصادی زندگی میں عورتیں فطرتاً مردوں سے کم تجربہ رکھتی ہیں لہٰذا عورت کی گواہی مرد کی

۱- کتاب 'المقارنات والمقابلات' للسید محمد حافظ صبری (دفعہ ۵۱) -

۲- دیکھو اس قسم کی مثالیں ڈاکٹر ثابت کی تصنیف 'البینۃ الشخصیۃ فی القانون العثمانی' میں ، مطبوعہ لندن ۱۹۲۷ع صفحہ ۲۹ و ۳۱ (La preuve testimoniole en droit ottoman.)

۳- دفعہ ۳۷ و ۹۸۰ قبل ترمیم ، جو قانون ۷- دسمبر ۱۸۹۷ع کے ذریعے ہوئی تھی -

آدمی گواہی کے برابر شمار ہوگی۔ چناں چہ ذیل کی آیۂ کریمہ میں میعادی قرضے کی دستاویز لکھوانے کی ترغیب دی گئی ہے:

''فان لم یکونا رجلین فرجل وأمراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذکر احداهما الاخری[۱]۔''

(یعنی اگر (گواہی کے لیے) دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں جنھیں تم پسند کرو، تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے۔)

عورت کی جو حیثیت اسلام نے قائم کی ہے، وہ اس حیثیت سے بدرجہا بہتر ہے جو زمانۂ جاہلیت (قبل از اسلام) میں تھی کیوں کہ اس زمانے میں بعض لوگ لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے اور عورت معاشرۂ انسانی کے بہت سے حقوق سے محروم تھی جیسے حق وراثت وغیرہ۔

مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے بارے میں مذاہب اسلامیہ کا اختلاف تو ہمیں معلوم ہو گیا، اب ہم یہ بتائیں گے کہ تنہا عورتوں کی گواہی کن حالات میں مقبول ہوگی۔

حدیث شریف میں وارد ہے: ''شهادة النساء جائزة فیما لا یستطیع الرجال النظر الیه[۲]۔'' یعنی تنہا عورتوں کی گواہی صرف ان چیزوں میں جائز ہے جنھیں مرد نہیں دیکھ سکتے۔) تمام مذاہب اسلامیہ نے بالاتفاق اس گواہی کو قبول کیا ہے۔ چناں چہ 'مجلے' میں موجود ہے کہ معاملات مال

۱۔ سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲۔

۲۔ اس حدیث کو امام زیلعیؒ نے 'شرح کنز' میں ذکر کیا ہے (جلد ۴، صفحہ ۲۰۹)۔

میں ان چیزوں کے متعلق جنھیں مرد معلوم نہیں کر سکتے ، تنہا عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی (دفعہ ۱٦٨٥) ، مثلاً بچہ پیدا ہونے کا حال اور نسوانی عیوب وغیرہ ، اور احناف کے سوا دیگر فقہائے جمہور کے نزدیک دودھ پلانا ۔

ان مواقع پر عورتوں کی گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے ۔ حنفیہ اور حنبلیوں کے نزدیک صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے ۔ اس کی دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بچے کی پیدائش[1] میں صرف دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا ، نیز اس دلیل سے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور جناب قاضی شریحؒ وغیرہ حضرات نے ایک عورت کی گواہی پر فیصلے کیے ۔ لیکن باقی ائمہ کے نزدیک گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے ۔ چناں چہ امام مالکؒ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ہے جس طرح دو مردوں کی ، سوائے بعض مخصوص حالات[2] کے ، اور عثمان البتی کے نزدیک تین ہونی چاہئیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار ۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں عطا سے یہ حدیث روایت کی ہے : ''قال فی شہادة النساء علی الشیٔ من امر النساء لا یجوز فیہ اقل من اربع''[3] (یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی

۱- اس حدیث کو بھی زیلعیؒ نے 'شرح کنز' (جلد ۴ ، صفحہ ۲۰۹) میں بیان کیا ہے ۔

۲- اس کی تفصیل 'تبصرۃ الاحکام' میں دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۳۴۰) ۔

۳- 'مسند امام شافعیؒ' 'کتاب الام' کے حاشیے پر (جلد ٦ ، صفحہ ۲۵۳) ۔

معاملات میں عورتوں کی گواہی کے بارے میں فرمایا کہ چار عورتوں سے کم گواہی جائز نہیں ۔)

ان حالات کے سوا جن سے مرد واقف نہیں ہو سکتے ، آیا دیگر حالات میں تنہا عورتوں کی گواہی جائز ہے ؟ امام مالکؒ کے نزدیک معاملات مال میں تنہا دو عورتوں کی گواہی اس طرح جائز ہے کہ مدعی سے قسم بھی لی جائے ۔ امام احمد بن حنبلؒ کا ایک مسلک یہ بھی ہے ۔ حضرت عمر بن خطاب ، حضرت علی بن ابی طالب (رضی اللہ عنہما) اور قاضی شریحؒ سے روایت ہے کہ ان بزرگوں نے طلاق اور مہر جیسے معاملات میں تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول کی تھی ۔ اور اہل ظاہر کے نزدیک ، جیسا کہ ہم نے دیکھا ، تمام معاملات میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی ، اس اصول سے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر سمجھی جائے[1] ۔

ایک مرد کی گواہی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض ائمہ کے نزدیک معاملات مال میں ایک مرد کی گواہی مقبول ہوگی بشرطیکہ اس کی تائید مدعی کی قسم سے بھی ہو جائے ، لیکن جمہور فقہا کی رائے مختار کی رو سے ایک مرد کی گواہی باوجود قسم مدعی کے بھی قبول نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزرا ۔ یہاں عدم قبولیت کا سبب یہ ہے کہ کہیں گواہ جھوٹا نہ ہو کہ لوگوں کو اپنے حقوق اور مال سے محروم ہونا پڑے ۔

۱- 'قوانین فقہیہ' (صفحہ ۳۱۰) اور 'المحلی' (جلد ۹ ، صفحہ ۳۹۷ اور اس کے بعد) اور 'مغنی' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۵) اور 'الطرق الحکمیة' (صفحہ ۱۳۷ و ۱۴۱) ۔

قوانین قدیمہ جیسے قانون رومہ[1] ، قانون کلیسا اور فرانس کے پرانے[2] قانون میں بھی گواہی کا یہی اصول ہے کہ ایک مرد کی گواہی کافی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی تائید مزید نہ ہو ۔ قوانین جدیدہ بھی اسی اصول سے متاثر ہیں ، کیوں کہ ان کی رو سے معاملات دیوانی میں سوائے مخصوص حالتوں کے ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا؛ یا اہم مقدمات میں متعدد گواہوں کی شرط موجود ہے جیسا کہ انگریزی قانون میں کسی بڑی خیانت[3] کا جرم ثابت کرنے کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے ، اسی طرح اور کئی مثالیں ہیں ۔

باوجود تحقیق مذکور کے مذاہب حنفی وغیرہ نے مخصوص حالات میں ایک مرد کی گواہی کو قبول کیا ہے ۔ جیسے بچہ

۱۔ دیجستا (D. Liv. XX 11 , tit. 5, fr. 12) اور کود کس (C. 1V, tit. 20, 1, 9.)

Ut Unius testimonium nemo judicum in quaecumque causa facile patiatur admitti.

نیز دیکھو لاطینی مثل بھی ہے : ,,Tasis unus testis nullus.,,

۲۔ اس بارے میں پلانیول کی کتاب 'القانون المدنی الفرانسیسی' (جلد ۲ ، صفحہ ۱۱۰۵) اور ڈاکٹر ثابت کی 'اطروحہ' (صفحہ ۱۱۰) اور کتاب الموجبات' تصنیف بوتیہ (Pothier, oblig, No. 783) اور 'کتاب البینات' بونیہ کی E. Bonnier, Traite des preuves مطبوعہ پیرس ، ۱۸۸۸ع (صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد) ۔

۳۔ ھاریس (Harris) کی کتاب 'قانون فوجداری' Principles & Practice of the Criminal Law) - مطبوعہ لندن ، ۱۹۲۹ع صفحہ ۳۶ ۔

پیدا ہونے کے معاملے میں جب کہ تنہا ایک عورت کی گواہی مقبول ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، تو ایک مرد کی گواہی بطریق اولی مقبول ہوگی[1] ۔ اسی طرح لڑکوں کے معاملے[2] میں صرف معلم کی گواہی کافی ہے، اور نقصان ثابت کرنے کے لیے ایک واقف کار مرد کی گواہی کافی ہے ۔ اسی طرح گواہوں کے ایمان دار اور بے ایمان ہونے، وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینے اور فروخت شدہ چیز میں عیب بتانے جیسے معاملات میں بھی ایک مرد کی گواہی کافی ہے[3] ۔

یہی حال ترجمان کے قول کا ہے جس سے قاضی فریقین یا گواہوں میں سے اس شخص کی گفتگو سمجھنے میں مدد لیتا ہے جو سرکاری زبان نہیں جانتا ۔ چناں چہ 'الاشباہ و النظائر[4]' اور 'مجلے' میں ہے کہ : "یقبل قول المترجم مطلقا" (دفعہ ۷۱) (یعنی ترجمان کا قول ہر حال میں قبول کیا جائے گا ۔)

۱- 'زیلعی' میں مقام مذکور دیکھیے ۔

۲- 'در مختار' (جلد ۲ صفحہ ۴۴۳ منقول از قہستانی اور برجندی ۔)

۳- ابن وہبان نے اپنی تصنیف 'منظومۃ الوھبانیۃ' میں اس قسم کی گیارہ مثالیں بیان کی ہیں (جو محبیۃ کے حاشیے صفحہ ۶۱ پر موجود ہیں ۔ یہ کتاب ۱۳۹۶ھ میں چھپی) ۔ ابن نجیم نے ایک مثال کا اور اضافہ کیا ہے ('اشباہ' صفحہ ۸۸) ۔ حیدر علی نے ('مجلے' کی دفعہ ۱۸۲۵ کی تشریح میں) پندرہ مثالیں بیان کی ہیں جو ابو مسعود سے منقول ہیں ۔ نیز مالکیہ کی بعض مثالیں 'تبصرۃ الحکام' میں دیکھیے (جلد ۱ صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد) ۔

۴- 'الاشباہ و النظائر' لابن نجیم ، (صفحہ ۵۱ ۔)

اور ایک دیانت دار ترجمان کافی ہے ۔ یہ مسلک شیخین (یعنی ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ) اور امام مالکؒ کا ہے لیکن محمد بن حسنؒ اور دیگر ائمہ کے نزدیک راجح روایت یہ ہے کہ ترجمہ بھی گواہی کی مانند ہے لہٰذا ایک ترجمان مقبول نہ ہوگا[1] ۔

مزید بر آں جن حالات میں ایک گواہی مقبول نہیں ، ان میں فقہائے حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ گواہوں کی تعداد محض ایک امر تعبدی (امتثال امر) ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں کیوں کہ صداقت کا معیار گواہوں کی دیانت ہے نہ کہ تعداد[2] ، یعنی گواہی کی قدر و قیمت کا اعتبار ہے نہ کہ تعداد کا ۔ اسی لیے علمائے مذکور کے نزدیک ترجیح گواہاں کے مسئلے میں کثرت تعداد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا ۔ چناں چہ بہت سے مسائل میں مقدمات کے عام قرائن کو دیکھ کر ان کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے ۔

آخر میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان فقہا نے ایک سچے اور دیانت دار شخص کی گواہی قبول کی ہے ۔ ان میں سے ایک ابن القیم الجوزیہؒ ہیں جنھوں نے کہا ہے کہ درست رائے یہ ہے کہ جو چیز حق بات کو ثابت کردے وہی گواہی ہے ۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی طریقے سے بھی حق ظاہر ہو جانے کے بعد ہرگز کسی کی حق تلفی نہیں کی بلکہ اس خدا نے جس کے سوا کسی کو

۱۔ اس کی تفصیل خانیہ میں دیکھیے (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیے پر جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۸) ۔ نیز شرح بخاری 'عینی' (جلد ۲۴ ، صفحہ ۲۶۶) اور 'نیل الاوطار' (جلد ۸ ، صفحہ ۲۳۴) اور 'تبصرۃ الحکام' (جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۷) ۔

۲۔ 'زیلعی' (جلد ۴ ، صفحہ ۲۱۲) ۔

مجال حکم نہیں اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ جب کسی نہ کسی طریقے سے حق ظاہر ہو جائے تو اس کی تنفیذ اوز تائید ضروری ہے اور حق تلفی کرنا قطعی حرام ہے[1]۔

اسی بنا پر ابن القیمؒ نے کہا ہے کہ اگر حاکم کو خدا کی مقرر کردہ سزاؤں کے علاوہ اور مقدمات کے موقع پر گواہی کی سچائی معلوم ہو جائے تو وہ ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے کیوں کہ خدا نے حکام پر یہ لازم قرار نہیں دیا کہ وہ بغیر دو گواہوں کے بالکل فیصلہ ہی نہ کریں البتہ حق دار کا حق محفوظ رہنا ضروری ہے ، خواہ دو گواہوں کے ذریعے ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں کے ذریعے ۔ مگر اس حد بندی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حاکم ایک گواہی پر فیصلہ ہی نہیں کر سکتا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایک گواہ اور ایک قسم بلکہ صرف ایک گواہ پر بھی فیصلہ فرمایا ہے[2]، یا بالفاظ دیگر یوں سمجھیے کہ جو ذرائع حاکم فیصلہ کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے ، وہ ان ذرائع سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں جنھیں حق دار اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے اپنے دل میں سوچتا ہے[3]۔

اس سلسلے میں ابن القیمؒ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا یہ قول بھی بطور سند پیش کیا ہے کہ قرآن کریم میں دو مرد اور ایک مرد اور دو عورتوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ

۱۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۹۲ - ۱۹۳) ۔

۲۔ 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ٦٦ - ٦٧) ۔

۳۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۱ ، صفحہ ۸۱) ۔

فیصلہ کرنے والے اس تعداد کے پابند ہیں ، بلکہ صرف اس لیے کیا گیا ہے کہ اتنے گواہوں سے حق دار کا حق محفوظ رہتا ہے[1] ۔

ابن القیمؒ نے اپنے دعوے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت عملی کی یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رؤیت ہلال کے موقع پر صرف ایک اعرابی کی گواہی قبول فرمائی اور مال غنیمت کے معاملے میں بھی ایک مرد کی گواہی قبول فرمائی ، جیسا کہ ابو قتادہ نے روایت کیا ہے ۔ اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی معاملات میں ایک ثقہ عورت کی گواہی قبول فرمائی اور خزیمہ کی گواہی کو یہ فرماتے ہوئے دو گواہوں کے برابر قرار دیا کہ : ''من شہد لہ خزیمہ فحسبہ[2]'' (یعنی جس کی گواہی خزیمہ دے دے تو کافی ہے ۔)

اس آخری حدیث کو احناف نے اپنے اس قول کی تائید میں پیش کیا ہے : ''جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کی جا سکتی ۔'' مگر ابن القیمؒ نے اسے اس بات کی دلیل قرار دیا ہے کہ ایک گواہ پر فیصلہ کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ خزیمہ کے لیے مخصوص ہے اور خزیمہ سے بہتر یا خزیمہ کے ہم مرتبہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ پس اگر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا حضرت علی رضی اللہ عنہ یا حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو

۱- 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۷۰) ۔

۲- اس حدیث کی تخریج پہلے گزر چکی ہے ۔

ان حضرات میں سے تنہا ہر ایک کی گواہی پر بطریق اولیٰ فیصلہ ہوگا ۔ بالفاظ دیگر ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں تنہا خزیمہ کی گواہی قبول کرنے کی اصل وجہ خزیمہ کی سچائی ہے ۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ہر اس شخص کی تنہا گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے جس کی سچائی پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے ۔ نیز یہ کہ حدیث مذکور کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ دیگر احادیث کی طرح اس کے موافق ہے ، اور جیسا کہ ائمہ نے بیان کیا ہے : ''یفسرہ و یبین مراد اللہ منہ و یقید مطلقہ ۔'' (یعنی حدیث در اصل کلام اللہ کی تفسیر ہے جو اس کے حقیقی مقصد کی وضاحت کرتی ہے اور غیر معین مفہوم کو معین کرتی ہے ۔)

علاوہ ازیں یہی مسلک ان قضاۃ مسلمین کا ہے جو تاریخ میں مشہور ہیں جیسے شریحؒ اور زرارہ بن ابی اوفیؒ وغیرہ ، کیوں کہ یہ بزرگ جب کسی کی سچائی معلوم کر لیتے تھے تو تنہا اسی کی گواہی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے ۔ یہی قول ابو داؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں اختیار کیا ہے ۔ چناں چہ انھوں نے فرمایا ہے : ''باب اس حاکم کے بیان میں جب اسے ایک گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے [1] ۔'' اسی طرح قاضی ایاس بن معاویہ (متوفی ۱۲۲ھ) کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے تنہا عبدالعزیز بن صہیب

---

۱ ۔ دیکھو ان سب کے بارے میں 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۷۲ و ۷۵ و ۷۸) اور سنن 'ابو داؤد' سجستانی (مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، جلد ۳ ، صفحہ ۳۰۸ ، نمبر ۳۶۰۷) ۔

کی گواہی جائز قرار دی[1] ۔

شرائط دیانت و عدالت

علاوہ گواہ کی تعداد کے جس کا بیان ہم اوپر کر چکے ہیں؛ گواہ کا دیانت دار ہونا بھی شرط ہے، چناں چہ اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو جھوٹا اور بد کردار مشہور ہو ۔ بعض مذاهب اسلامیہ کے نزدیک جن میں 'مجلہ' بھی شامل ہے، گواہوں کا ایمان دار ہونا خانگی زندگی اور بیرونی زندگی دونوں لحاظ سے ضروری ہے[2] ۔

اسی طرح کسی شخص کے خلاف ایسے شخص کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جو اس سے دنیاوی عداوت رکھتا ہو اور نہ کسی شخص کے حق میں ایسے شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو اس سے ایسا تعلق رکھتا ہو جس کی بنا پر یہ خیال کیا جا سکے کہ گواہ اسے قرضے سے بچانے یا نفع پہنچانے کے لیے گواہی دے رہا ہے ۔ مثلاً گواہ اس کا رشتہ دار ہو یا ملازم ہو یا شریک ہو یا ضامن ہو یا اور کچھ اسی قسم کا تعلق رکھتا ہو ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں جائز نہ ہوگی

۱- 'المعارف' لابن قتیبہ (صفحہ ۲۰۷) اور 'ابن خلکان' جلد ۱، صفحہ ۸۱ - ۸۲) ۔

۲- دفعہ ۱۷۱۶ اور اس کے بعد کی دفعات ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کی ایمان داری ثابت ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس کے خلاف وہ گواہی دیں، وہ ان کی ایمان داری کا اعتراف کریں ۔

مگر ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہوگی ۔ اسی طرح بیوی اور شوہر میں ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف تو جائز ہے لیکن ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ، بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں بھی جائز ہے[1] ۔

البتہ ایمان داری کی شرط نسبتاً دیکھی جائے گی یعنی یہ کہ گواہ کے دیانت دار ہونے کا اندازہ اس کے ماحول سے کیا جائے گا ۔ اسی بنا پر مذہب مالکی کے بعض ائمہ نے چھوٹے چھوٹے معاملات میں ایسی گواہی پر فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جو کسی غیر دیانت دار گواہ نے یا ایسے گواہ نے دی ہو جس کی دیانت داری معلوم نہ ہو[2] ۔

بہر حال مباحث مذکورہ تفصیل طلب ہیں مثلاً نابینا اور لڑکے کی گواہی قبول کرنے میں اختلافات وغیرہ ۔ مگر ہم ان کی تفصیل میں نہ جائیں گے ورنہ ہم اپنے اصل موضوع سے جو قواعد عامہ سے متعلق ہے ، دور ہٹ جائیں گے[3] ۔

۱- 'منہاج الطالبین' صفحہ ۱۳۵ ۔

۲- 'تبصرۃ الاحکام' لابن فرحون (جلد ۲ ، صفحہ ۲۱) ۔

۳- اس کی تفصیل 'مجلے' میں دیکھیے (دفعات ۱۶۹۶ و ۱۷۰۵) اور 'کنز' کی شرح 'زیلعی' میں (جلد ۴ ، صفحہ ۲۷ اور اس کے بعد) اور 'بدایۃ المجتہد' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۸۳ اور اس کے بعد) ۔

گواہ سے قسم لینا

گواہ سے قسم لینے میں شرع اسلامی کے دو قول ہیں : ایک یہ کہ اس سے قسم لینا ضروری نہیں کیوں کہ گواہی میں قسم کا مفہوم ضمناً شامل ہے - یہی احناف کے نزدیک ظاہر الروایة ہے جو ان کی معتبر کتابوں میں موجود ہے -

دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ سے قسم لینا ضروری ہے - چوں کہ دور حاضرہ میں گواہ کی دیانت داری کا علم نہیں ہوتا لہٰذا اس کی گواہی کے استحکام کے لیے قسم لینا ضروری ہے - امام ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اسلاف قضاۃ کا یہی قول ہے اور ابن نجیم حنفی نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے اور مشہور حنبلی امام ابن القیم الجوزیہ رحمة اللہ علیہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے - چناں چہ انھوں نے کہا ہے : ''جب حاکم کو گواہوں کی دیانت داری کے بارے میں شک ہو تو ان سے قسم لینا بہتر ہے -'' اسی طرح مذہب مالکی میں ہے کہ جب قاضی کو گواہ پر شک ہو تو اس سے حلف لے[۱] -

'مجلة الاحکام العدلیة' نے اسی دوسرے قول کو اختیار کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ جب وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی جائے ، فیصلے سے پیشتر حاکم پر زور دے کہ وہ گواہوں سے یہ قسم لے کہ انھوں نے جھوٹی گواہی نہیں دی اور قسم کے ذریعے گواہی کو تقویت بھی پہنچے تو حاکم کو لازم ہے کہ گواہوں سے قسم لے اور ان سے کہے ، اگر تم قسم کھاؤ گے

۱- 'الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة' (صفحه ۱۲۵)
اور 'قرة عیون الاخیار تکملة رد المحتار' (جلد ۱ ، صفحه ۷۳)
اور 'شرح الخرشی علی سید خلیل' (جلد ۵ ، صفحه ۱۸۷) -

تو تمھاری گواھی قبول کروں گا ورنہ نہیں (دفعہ ۱۷۲۲) -

قوانین جدیدہ میں بہر صورت یہ ضروری ھے کہ گواھی سے قبل گواہ سے قسم لی جائے - اسی اصول کی بنا پر لبنان کی عدالت ھائے دیوانی کے قانون اساسی میں مذکور ھے کہ گواھی دینے سے پہلے گواہ کے لیے ضروری ھے کہ وہ سچی گواھی دینے کی قسم کھائے (دفعہ ۲۷۲)[1] -

تواتر

جب دو گواھیاں متضاد ھوں تو جمہور فقہا کے نزدیک کثرت تعداد کے سبب کسی کو ترجیح حاصل نہ ھوگی[2] - اسی بنا پر 'مجلے' میں مذکور ھے ''گواھوں کی کثرت کا اعتبار نہیں یعنی کسی فریق کے گواھوں کو دوسرے فریق کے گواھوں پر کثرت تعداد کی وجہ سے ترجیح دینا لازم نہیں تاوقتیکہ ان کی کثرت حد تواتر کو نہ پہنچ جائے -'' (دفعہ ۱۷۳۲)

تواتر کے لغوی معنی ھیں چیزوں کا یکے بعد دیگرے مسلسل آنا ، اور اصطلاحی معنی یہ ھیں کہ اتنے کثیرالتعداد

۱- نیز دیکھو اس کی مرادف نظام المحاکم الشریعۃ کی دفعہ ۸۹ جو بذریعہ آرڈیننس نمبر ۲۴۱ مؤرخہ ۴- نومبر ۱۹۴۲ع کو نافذ العمل قرار دی گئی -

۲- اسی طرح ترجیح محض دیانت داری کی شہرت سے بھی حاصل نہ ھوگی بخلاف امام مالک؛ دیکھیے 'رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ' (حاشیہ 'میزان الشعرانی' جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۶) اور دیکھیے 'قوانین فقھیہ' صفحہ ۳۰۲) اور 'شرح المنار' لابن ملک (صفحہ ۲۳۳) اور 'منہاج الطالبین' صفحہ ۱۲۹ اور 'مغنی' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۷۶) اور 'البھجۃ فی شرح التحفۃ' (جلد ۱ ، ۱۳۵) -

لوگوں سے مسلسل ایک خبر کا آنا کہ وہ حد یقین تک پہنچ جائے[1] - اور 'مجلے' میں تواتر کی تعریف اس طرح کی گئی ہے : ''کوئی خبر اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ بولنا از روے عقل محال ہو۔'' (دفعہ ۱۶۷۷) - یہ تعریف در اصل خبر متواتر کی ہے نہ کہ تواتر کی کیوں کہ بقول آمدی تواتر خبر کو نہیں کہتے بلکہ خبر کے مسلسل بیان کرنے کو کہتے ہیں -

جمہور فقہا کے نزدیک تواتر سب سے زیادہ قوی ہے[2] - 'مجلے' میں مذکور ہے کہ تواتر کے ذریعے ایسا یقین حاصل ہوتا ہے جس کے خلاف کوئی گواہی معتبر نہیں (دفعہ ۱۷۳۳) - تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ عقلاً اور بداھتہً دونوں طرح ممکن ہو اور اس سے حقیقی یقین حاصل ہو جائے -

خبر متواتر بیان کرنے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے لیکن 'مجلے' نے رائے مختار اختیار کرتے ہوئے اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں کی بلکہ صرف یہ ضروری سمجھا ہے کہ خبر متواتر میں بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ کسی جھوٹ بات پر ان کا متفق ہو جانا عقلاً محال ہو (دفعہ ۱۷۳۵) - اس لیے تعداد مقرر کرنے کا معاملہ قاضی کی فراست پر چھوڑ دیا گیا ہے - لیکن اس اصول کے لحاظ سے تعداد کے بارے میں مختلف آراء ہیں ؛ چناں چہ 'دائرۃ الفتویٰ للمشیخۃ الاسلامیۃ العثمانیہ' نے تواتر کے لیے کم از کم بیس خبر دینے والوں کی تعداد مقرر کی ہے[3] - اسی طرح عثمانیہ ھائی کورٹ نے ان کی تعداد کم از کم

۱- 'الاحکام' للآمدی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۵۱) -

۲- 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۱۸۰) -

۳- جیسا کہ حیدر علی نے دفعہ ۱۷۳۵ کی تشریح کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے -

پچیس مقرر کی ہے[1] -

'مجلة الاحکام العدلیه' میں تواتر کے بارے میں وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا لیکن اب عملی طور پر یہ حکم پسندیدہ نہیں رہا ؛ چناں چہ شام اور لبنان میں بروئے قرارداد سفارت فرانسیسی ۱۹۲۶ء میں اسے بالکل ترک کر دیا گیا ہے[2] - اور تواتر بمعنیٰ مذکور قوانین جدیدہ میں تو بالکل ہی غیر معروف ہے یعنی کسی چیز کو اتنے لوگوں کا مسلسل بیان کرنا کہ درجۂ یقین تک پہنچ جائے -

البتہ قوانین جدیدہ میں ایسا مفہوم ضرور موجود ہے جو تواتر کے قریب ہے یعنی ایسی گواہی جو عام شہرت پر مبنی ہو[3] - مگر وہ عام شہرت بھی گواہی کے معاملے میں سوائے خاص مواقع کے کہیں مقبول نہیں[4] جیسا کہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں موجود ہے کہ سنی ہوئی گواہی مقبول نہیں سوائے اس خاص صورت کے جس میں اسے قبول کرنے کی قانونی صراحت موجود ہو جیسے مہلت دینے

۱- دیکھو قرارداد مجریہ ۱۳ ستمبر ۱۳۰۹ مالیہ ، جریدۂ عدالت ہائے ترکیہ نمبر ۷۵۳ ، صفحہ ۱۱۱۷۲ میں -

۲- بذریعۂ قرارداد نمبر ۸۲ ، مجریہ ۲۹ جنوری ۱۹۲۶ء جو لبنان کے سرکاری جریدہ نمبر ۱۹۵۲ شائع کردہ ۵- مارچ ۱۹۲۶ء میں مشتہر کی گئی -

۳- Commune renommiee hearsay.

۴- جیسا کہ فرانسیسی قانون دیوانی کی دفعہ ۱۴۱۵ و ۱۴۴۲ و ۱۵۰۴ میں مذکور ہے - نیز دیکھو کتاب 'البینات' از بونیة مذکور (صفحہ ۲۲۰ اور اس کے بعد) -

اور بد نیتی کی سزا (دفعہ ۲۲۵) ۔ اسی طرح مذہب مالکی میں سنی ہوئی گواہی صرف معدودے چند مواقع پر کافی سمجھی جاتی ہے اور ایسی بات کے لیے جو مشہور ہو ، صرف دو گواہ کافی ہوتے ہیں[1] ۔

گواہی کا جانچنا

گواہیاں سننے کے بعد آیا قاضی کو انہیں جانچنے کا حق ہے یا وہ ان گواہیوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے ؟ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں :

پہلے قول کی رو سے گواہوں کی گواہیاں سننے کے بعد قاضی کے لیے ان کے مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے اور اسے گواہوں کو جانچنے اور اپنی رائے سے کام لینے کا کوئی حق حاصل نہیں اور یہی اصول قوانین قدیمہ میں اختیار کیا گیا ہے جیسے کہ فرانس کا قانون جو اٹھارویں صدی میں رائج تھا ، اور جیسے آسٹریا کی عدالت ہائے دیوانی کا پرانا قانون[2] ؛ ان سب قوانین میں جو تعداد گواہان از روے قانون مقرر ہے ، وہ اثبات مدعا کے لیے کافی ہے اور جج اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے ۔

دوسرے قول کی رو سے گواہی صرف اثبات دعویٰ اور انکشاف حقیقت کا ایک ذریعہ ہے اس لیے جج کو اپنی فکر و رائے سے یہ جانچنے کا حق حاصل ہے کہ گواہی کہاں تک صحیح ہے ، اور جب وہ صحت گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن

۱- 'شرح الخرشی سید خلیل' (جلد ۵ ، صفحہ ۲۱۲) ۔

۲- بونیہ کی مذکورہ کتاب کا صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد ۔

ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے ۔ اور اگر جج گواہی سے مطمئن نہ ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ گواہی قبول نہ کرے ۔ اکثر قوانین جدیدہ میں اسی رائے کو اختیار کیا گیا ہے ۔ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں اس کی مثال یہ بیان کی گئی ہے کہ جو عدالت مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے وہ گواہی کو جانچ بھی سکتی ہے اور گواہی کی جانچ اور پڑتال میں مراجعت کی گنجائش نہیں (دفعہ ۲۷۸)[1] ۔

لیکن شرع اسلامی نے درمیانی رائے اختیار کی ہے ؛ چناں چہ اس کی رو سے پہلی رائے کی مانند شہادت لینے کے بعد جج کو اس کے مطابق ضرور فیصلہ کر دینا چاہیے حتٰی کہ گواہی ختم ہو جانے کے بعد فیصلہ کرنے میں تاخیر جائز نہیں البتہ اگر تاخیر بہ امید مصالحت یا مدعی کے مہلت مانگنے پر کی جائے تو جائز ہے ۔ مگر شرع اسلامی نے جب گواہی سچی ہو اور اس کا ہر گوشہ حقیقت کے مطابق ہو تو بنظر احتیاط قبول شہادت کے لیے چند سخت شرائط ضروری قرار دی ہیں جن میں سے ایک گواہوں کا ایمان دار ہونا بھی ہے ۔

دیانت دار ہونے کی شرط کے پیش نظر قاضیوں کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریں جن کا چال چلن اچھا نہ ہو اور ان کا قول قابل اعتماد نہ ہو ۔ اسی لیے اکثر مذاہب نے قاضی کے لیے یہ شرط مقرر کر دی ہے کہ وہ لوگوں کی نیک چلنی کے بارے میں پوشیدہ اور

۱۔ اسی رائے کو حکومت شرق اردن کے قانون دیانت گواہاں نے جو سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱، مجریہ ۶۔ دسمبر ۱۹۲۸ع میں شائع ہوا ، اختیار کیا ہے ۔

اعلائیہ تحقیق کرے جیسا کہ 'مجلے' میں وارد ہے کہ :
"گواہوں کے چال چلن کی تصدیق اس طبقے سے کی جائے گی جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں یعنی اگر گواہ طالب علم ہوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق ان کے مدرسے کے کسی مدرس اور وہاں کے دیگر معتبر لوگوں سے کی جائے گی اور اگر وہ تجارت پیشہ ہوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق تاجروں سے کی جائے گی ۔" (دفعہ ۱۷۱۷) ۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مشائخ اسلام اور حکومت عثمانیہ[1] کے مفتیوں نے حکم دیا ہے کہ اگر ججوں کو گواہی کی صداقت میں شک ہو تو انہیں لازم ہے کہ بذات خود ان کے حالات کی تفتیش کریں اور سرٹیفکٹ کا اعتبار نہ کریں ۔

بعض مسلمان فقہا نے دوسری رائے کو بھی اختیار کیا ہے ، جیسا کہ پہلے گزرا ؛ چناں چہ بعض فقہا نے تسلیم کیا ہے کہ چوں کہ گواہی پر فیصلہ کردینے کی پابندی خلاف قیاس ہے لہٰذا یہ مناسب نہیں کہ گواہی کو فیصلہ کرنے کے لیے لازمی حجت قرار دیا جائے کیوں کہ گواہی بھی ایک خبر ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں[2] کا احتمال ہے ۔ اور بعض فقہا ، جیسے ابن القیم الجوزیہ[3] ، کے نزدیک قاضی کا فرض ہے کہ کسی نہ کسی طریقے سے معاملے کی اصلیت معلوم کرے خواہ وہ ایک سچے گواہ کے ذریعے ہی سے ہو ۔ ان کی رائے میں گواہی تو حق و انصاف تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور حق کی حفاظت

۱ ۔ یہ حکم ۲۸ جمادی الاول ۱۳۳۲ھ مطابق ۹ ۔ اپریل ۱۳۳۰ مالیہ اور ۱۹۱۴ع کو جاری ہوا اور جریدہ 'علمیہ' شمارہ ۱ کے صفحہ ۳۶ پر مشتہر کیا گیا ۔

اور اسے بروے کار لانا ضروری ہے ۔ اسی بنا پر ابن نجیمؒ نے بھی کتاب 'الاشباہ' میں کہا ہے کہ اگر قاضی کو کسی معاملے میں شک ہو جائے تو وہ فیصلے میں تاخیر کر سکتا ہے[1] اور یہ اصول جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ، ایک انصاف پسند قاضی کے لیے بڑا دانش مندانہ طریق کار ہے جس کے ذریعے وہ بذات خود گواہی کو جانچ سکتا ہے ۔ جب وہ گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اسے گواہی میں شک و شبہ باقی رہے تو قبول نہ کرے تا کہ وہ اس بارے میں مطمئن ہو سکے کہ اس نے اپنا وہ فریضہ ادا کر دیا جو شرع اسلامی نے اس پر اس آیۃ کریمہ کی رو سے عائد کیا تھا :
” و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل[2] “
(یعنی (اے مسلمانو !) جب تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیا کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو ۔)

متضاد گواہی

یہاں آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعا علیہ کو جائز ہے کہ مدعی کی گواہی کے مقابلے میں شہادت نقیض پیش کرے ؟ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل طلب ہے ۔ پس اگر مدعا علیہ کے پاس اپنے بری الذمہ ہونے کا ایسا ثبوت موجود ہے جس کے ذریعے وہ مدعی کے دعوے کی تردید کر سکتا ہے

---

۱ - اس تمام بحث کے لیے 'جامع الفصولین' دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۶) اور 'دررالحکام' شرح 'غررالاحکام' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۱) اور 'الاشباہ و النظائر' لابن نجیم (صفحہ ۸۹) اور 'الطرق الحکمیۃ' میں مقام مذکور ۔

۲ - سورۃ نساء (۴) ۵۸ ۔

تو جمہور فقہا کے نزدیک بالاتفاق وہ شہادت نقیض پیش کر سکتا ہے[1]۔ لیکن اگر مدعا علیہ کے پاس اس قسم کا ثبوت موجود نہ ہو تو بھی اسے گواہوں کی دیانت پر تنقید کرتے ہوئے ایسی گواہی پیش کرنے کا حق حاصل ہوگا جو مدعی کی گواہی کو کمزور کر دے[2]۔

اکثر قوانین جدیدہ اصول مذکور سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں چناں چہ اُن کی رو سے مدعا علیہ ہر حالت میں مدعی کی گواہی کے خلاف ثبوت پیش کر سکتا ہے؛ جیسے لبنان کی عدالتوں کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ: ''یہ ضروری نہیں کہ جج کے فیصلے میں (جو گواہ گزرنے کے بعد کیا گیا ہو) اس امر کی اجازت بالصراحۃ دی گئی ہو کہ مدعا علیہ مدعی کے خلاف گواہان نقیض پیش کر سکتا ہے کیوں کہ ہر تحقیق کے بعد تحقیق لقیض کا جواز یقیناً باقی رہتا ہے۔'' (دفعہ ۲۵۵)

اصول مذکور کی بنا پر یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک چلنی کا سرٹیفکیٹ طلب کیا جائے۔ چوں کہ 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۱۶ کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق ضروری ہے اس لیے لبنان کے قانون مجریہ ۲۹ مئی ۱۹۲۹ع کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق

۱۔ یہ فیصلہ قرضے یا کسی چیز کو فروخت کرنے کے دعوے کی اختلافی صورت میں ہے؛ لیکن اگر یہ اختلاف استحقاق حق کے بارے میں ہو تو اس میں بہ اختلاف مذاہب کچھ تفصیل ہے۔ دیکھو 'بدایۃالمجتہد'، (جلد ۲، صفحہ ۳۹۱) اور کتاب 'التاج و الا کلیل' برائے مختصر سیدی خلیل للمواق (بر حاشیہ 'الحطاب' جلد ۶، صفحہ ۲۱۳)۔

۲۔ دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۲۴ اور 'الخرشی' کی شرح 'عدوی' کا حاشیہ (جلد ۵، صفحہ ۱۵۹ کے حاشیے پر۔)

جج کی رائے پر موقوف ہے خواہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے یا نہ کرے۔ حتیٰ کہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں تو تصدیق نیک چلنی کے طریقے ہی کو ترک کر دیا گیا ہے اور جج کو اس بات سے بالکل روک دیا گیا ہے کہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے (دفعہ ۳۷۸ کا آخری فقرہ۔)

بند چہارم

قسم

قسم لینا

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار ، گواہی اور قسم ۔ اگر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ دوسرے پر کیا اور مدعا علیہ نے دعویٰ تسلیم نہ کیا ، اس صورت میں اگر مدعی گواہی پیش نہ کر سکے تو اسے چاہیے کہ مدعا علیہ سے قسم لے ورنہ اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔ اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے مدعی سے فرمایا کہ ''الک بینة ؟'' (کیا تیرے پاس گواہ ہے ؟) مدعی نے عرض کیا کہ نہیں ، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ''لک الیمین ۔'' (تجھے قسم لینے کا حق ہے) اس نے عرض کیا کہ وہ بے دھڑک قسم کھا لے گا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ''لیس لک الا ھذا شاھداک او یمینہ[1] ۔'' (یعنی تیرے لیے صرف دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو گواہ پیش کر یا مدعا علیہ سے قسم لے ۔)

۱۔ 'مبسوط' جلد ۱۷ ، صفحہ ۳۰ ۔ اس حدیث کو حضرت امام بخاری[رح] نے روایت کیا ہے ، دیکھو بخاری کی شرح 'عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸) ۔

قسم صرف اللہ کی صحیح ہوگی بدلیل حدیث ذیل : ''من کان حالفاً فلا یحلف الا باللہ[1]'' (یعنی جو شخص قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے ۔) قسم صرف مقدمات مال میں رکھی گئی ہے ، فوج داری مقدمات کے لیے نہیں ہے ۔ ان دونوں قسم کے مقدمات کے علاوہ دیگر قسم کے مقدمات میں اختلاف ہے کہ ان میں قسم جائز ہے یا نہیں ۔

جب مدعا علیہ سے قسم لی جائے تو تین حال سے خالی نہیں : یا تو وہ قسم کھا لے گا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا اور یا وہ مدعی سے قسم لے گا ۔ اب ہم مختصر طور پر انھیں کی وضاحت کریں گے[2] ۔

مدعا علیہ کی قسم

اگر مدعا علیہ سے قسم لی جائے اور وہ قسم کھا لے کہ وہ بری الذمہ ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔

۱- اس حدیث کو سیوطی نے نسائی سے 'جامع الصغیر' میں نقل کیا ہے ، نمبر ۸۹۶۶ ۔

۲- اس مسئلے کے سلسلے میں دیکھیے 'مبسوط' سرخسی کی (جلد ۱۶ ، صفحہ ۱۱۹ و جلد ۱۷ ، صفحہ ۹۲) اور 'بدائع' (جلد ۶ ، صفحہ ۲۲۹ اور اس کے بعد) اور کتاب 'الام' (جلد ۷ ، صفحہ ۳۴ اور اس کے بعد ، نیز صفحہ ۱۴۰) اور 'مدونۃالکبریٰ' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۴۲) اور 'المحلی' (جلد ۹ ، صفحہ ۳۷۱ اور اس کے بعد) اور 'شرح بخاری عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۵۷) اور 'الوجیز' للغزالی (جلد ۲ ، صفحہ ۲۶۵) اور 'مغنی' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۲۴ اور اس کے بعد) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۳۴۴) اور 'بدایۃ المجتہد' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۸۶ اور اس کے بعد) اور 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد) ۔

اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں مگر ہاں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے کے بعد گواہی قبول ہوگی یا نہیں۔ یعنی جب مدعی مدعا علیہ سے قسم لے چکے، پھر اپنے دعوے پر گواہی پیش کر دے تو وہ گواہی قبول ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلے میں تین قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ قسم کمزور دلیل ہے جس سے کسی مقدمے کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کے بعد بھی گواہی مقبول ہوگی کیوں کہ گواہی اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام، پس جب اصل موجود ہو تو قائم مقام کے ذریعے فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہی اصول حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اختیار کیا تھا، چناں چہ آپ نے فرمایا کہ: ''الیمین الفاجرة احق ان ترد من البینة العادلة۔'' (یعنی سچی گواہی کی موجودگی میں جھوٹی قسم رد کردینے کے لائق ہے۔) اور قضاۃ سلف میں سے ایک گروہ نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ چناں چہ حضرت امام بخاریؒ نے طاؤسؒ اور ابراہیمؒ اور شریحؒ کی روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: ''سچی گواہی جھوٹی قسم سے زیادہ قابل قبول ہے۔'' اور حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

لیکن 'مجلة الاحکام العدلیہ' میں اس مسئلے کے متعلق کوئی صریح حکم موجود نہیں بلکہ اس نے بھی اس مسئلے میں کتب حنفیہ کی طرف رجوع کیا ہے یعنی قول اول کی طرف جیسا کہ آپ اس کی مستند شروح میں پائیں گے[1]۔

مگر مسئلۂ ہٰذا دو وجہ سے عملاً نادر الوجود ہے: اول اس لیے کہ حضرت امام اعظمؒ کی رائے مختار کی رو سے یہ صورت

۱- دیکھو شرح علی حیدر ضمن دفعہ ۱۸۴۲ -

اسی وقت ممکن ہے جب مدعی گواہی پیش کرنے سے قاصر ہو[1]۔ دوسرے اس لیے کہ 'مجلے' میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ اگر مدعی کہہ دے کہ اس کے پاس کوئی گواہ نہیں اور پھر گواہ پیش کرنا چاہے، یا کہے کہ اس کے پاس صرف ایک گواہ ہے، پھر کہے کہ دوسرا گواہ بھی ہے، اس صورت میں اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا[2]۔

دوسرا قول امام مالکؒ کا ہے کیوں کہ انھوں نے مدعی کے لیے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ مدعا علیہ سے قسم لینے کے بعد اپنے دعوے کی صداقت کے لیے گواہ پیش کرے مگر شرط یہ ہے کہ قسم لینے سے پہلے مدعی کو گواہ کا علم نہ ہو۔ لیکن اگر وہ گواہ کا علم رکھتے ہوئے پہلے مدعا علیہ

۱- یہی ہائی کورٹ عثمانیہ کا فیصلہ ہے، نمبر ۶۶۶ مجریہ ۱۲ مئی ۱۹۱۰ع - دیکھو ترکی کا 'جریدہ عدلیۃ' شمارہ ۱۳، صفحہ ۵۲۹ - حضرت امام ابو یوسفؒ اس کے خلاف ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مدعی گواہ رکھتے ہوئے مدعا علیہ سے قسم لے سکتا ہے - لیکن حضرت امام محمدؒ کی روایت کے بارے میں خصاف کی روایت تو یہ ہے کہ وہ ابو یوسفؒ کی رائے سے متفق ہیں اور طحاوی کی روایت کے مطابق وہ امام اعظمؒ کی رائے سے متفق ہیں - اس تحقیق کے لیے دیکھو 'نتائج الافکار' تکملۂ شرح فتح القدیر 'ہدایہ' پر، جلد ۶، صفحہ ۱۵۳ - ۱۵۵ -

۲- دفعہ ۱۷۵۳ - یہ اصول امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے اور امام اعظمؒ کی رائے کے خلاف ہے جیسا کہ اسی دفعہ کی تشریح میں علی حیدر نے فتاویٰ 'الولوالجیہ' وغیرہ سے نقل کیا ہے - اسی طرح حکومت عثمانیہ کی عدالت ہائے حقوق کے قانون اساسی کی دفعہ ۸۳ و ۸۵ کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مدعی اپنے گواہوں کے نام بتائے اور انھیں حاضر کرے -

سے قسم لے ، پھر گواہ پیش کرنا چاہے تو وہ گواہی قبول نہ کی جائے گی کیوں کہ قسم لینے کے بعد مدعی کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہ ہوگا ۔ بعض اصحاب شافعی کا بھی یہی قول ہے جیسے امام غزالیؒ وغیرہ ۔

تیسرے قول کی رو سے متنازع فیہ معاملے کے لیے قسم فیصلہ کن چیز ہوگی اور اس کے بعد مدعی کی گواہی کی سماعت جائز نہ ہوگی ۔ ایک تو اس لیے کہ مدعی کا قسم لینا اس کے باقی حق کو ختم کر دے گا ، پس گواہی کا حق ختم ہو جانے کے بعد گواہی قابلِ قبول نہ ہوگی ۔ دوسرے اس لیے کہ جس طرح گواہی پیش کرنے کے بعد مدعی کو سچا سمجھا جاتا ہے اور انکار کرنے والے کی قسم نظر انداز کر دی جاتی ہے اسی طرح قسم کھانے کے بعد مدعا علیہ کو سچا سمجھا جائے گا اور مدعی کی طرف سے گواہی معتبر نہ ہوگی ۔ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ اور ابو عبید وغیرہم بھی اسی رائے کے قائل ہیں ۔

یہی آخری نظریہ قوانین جدیدہ میں اختیار کیا گیا ہے ۔ چنانچہ فرانس کے قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۶۳ میں موجود ہے کہ قسم اس لیے فیصلہ کن چیز شمار ہوتی ہے کہ تنازعات ختم ہوں اور مقدمات کے لیے کوئی حد مقرر ہو جائے کہ وہ زیادہ طولانی نہ ہو جائیں ۔ فرانس کے اکثر ارباب عدالت اور ماہرین قانون نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قسم ایک قسم کا عدالتی معاہدہ ہے جو مصالحت کے مشابہ ہے اور دونوں فریق اس سے اور اس کے نتیجے سے وابستہ ہیں[1] ۔

۱- بعض ناقدین نے اس تفسیر پر تنقید کی ہے ، دیکھو کتاب 'اصول المحا کمات المدنیۃ' (The theorique et pratique de procedure civile) تالیف گلاسون ، تیسیہ اور مورین ، طبع سوم ، جلد ۲ ، نمبر ۶۹۶ اور جلد ۳ ، نمبر ۷۳۶ ۔

اور اسی طرح لبنان کی عدالت ھاے دیوانی کے قانون اساسی (دفعہ ۲۳۴) میں مذکور ہے کہ جب مدعا علیہ قسم کھا لے تو مدعی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ مدعا علیہ کی قسم کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے دلیل پیش کرے۔ علاوہ بریں حسب قرارداد عدالتی اگر قسم کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے تو گھاٹے میں رہنے والے فریق کو حق حاصل ہوگا کہ وہ ہرجانہ طلب کرے[1]۔

مدعا علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جائے گی

ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا وہ اس صورت میں ہے جب مدعا علیہ قسم کھا لے؛ جب وہ قسم نہ کھائے یا قسم کھانے سے انکار کر دے تو آیا اس کے محض انکار پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا یا مدعی سے قسم لی جائے گی؟ اس مسئلے میں بھی مختلف مذاہب ہیں۔

مذہب حنفیہ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق قسم سے انکار کرنا اقرار کے مرادف ہے۔ پس اگر مدعا علیہ قسم سے انکار کر دے گا تو گویا اس نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا کیوں کہ اگر وہ سچا ہوتا تو قسم سے انکار نہ کرتا۔ اور انکار دونوں طرح ہو سکتا ہے، صراحۃً ہو یا خاموشی کے ذریعے جو انکار کی دلیل ہے۔

۱۔ یہ فرانسیسی عدالت کے فیصلے کے خلاف ہے کیوں کہ اس کی رو سے گھاٹے میں رہنے والا ہرجانے کا دعوی دائر نہیں کر سکتا۔ دیکھو فیصلہ عدالت Rethel مجریہ ۲۵۔ جنوری ۱۹۰۵ع (D. ۱۹۰۵، ۲، ۳۰۹)۔

قول اول کی رو سے مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ یعنی مدعی سے اپنے دعوے میں سچا ہونے پر نہ تو مدعا علیہ کی خواہش پر قسم لی جائے گی اور نہ خواہش کے بغیر۔ یہی اصول 'مجامع' کے قواعد کلیہ میں اختیار کیا گیا ہے[1] کہ ''قسم ہمیشہ انکار پر لازم آتی ہے۔'' اور اس کی دلیل یہ حدیث شریف ہے: ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔'' جیسا کہ پہلے گزرا۔ پس یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ مدعی سے قسم لی جائے گی، یہی حکم 'مجلة الاحکام العدلیه' نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۸۲۰)۔

مگر باقی ائمہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبلؒ کی دوسری روایت کی رو سے مدعا علیہ کا قسم کھانے سے صرف انکار کر دینا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے کیوں کہ یہ ایک کمزور دلیل ہے لہٰذا اس کی تقویت کے لیے مدعا علیہ کے بلا طلب مدعی سے اس بات پر قسم لینا ضروری ہے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے۔ پس اگر وہ قسم کھا لے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اس مسئلے کا استدلال یہ ہے کہ جو حدیث ہم نے بیان کی (الیمین علی المدعیٰ علیہ) اس میں مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کا ذکر نہیں ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدعی سے قسم لینے کا فیصلہ فرمایا[2]۔ امام مالکؒ نے اس

۱۔ 'منافع' صفحہ ۳۳۵۔

۲۔ اس حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے، دیکھو 'مغنی' جلد ۱۲، صفحہ ۱۲۴۔

قول کو مقدمات مال کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور امام شافعیؒ نے تمام مقدمات کے لیے فرمایا ہے؛ مگر امام شافعیؒ کے بعض مقلدین مثلاً امام غزالیؒ نے مدعی سے قسم لینے کو اس صورت میں ناجائز قرار دیا ہے جب وہ بادشاہ ہو[1]۔ شیعہ امامیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے[2]۔

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار کی صورت میں بالکل کوئی فیصلہ نہ کیا جائے گا اور نہ سوائے بعض صورتوں کے مدعی سے قسم لی جائے گی۔ ان حضرات کے نزدیک جب مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قسم کھانے پر مجبور کیا جائے گا، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے۔ بالفاظ دیگر مدعا علیہ کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے اور یا اس کی تردید کرتے ہوئے اپنے بری الذمہ ہونے پر قسم کھائے۔

اکثر قوانین جدیدہ نے (جنھوں نے قسم جائز قرار دی ہے) درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ ادھر تو ان کے نزدیک مذہب حنفی کی طرح مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی صورت میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور ادھر باقی مذاہب اسلامیہ کی طرح مدعا علیہ کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مدعی سے قسم لے۔ چناں چہ اس درمیانی زاویۂ نگاہ سے اگر مدعی مطلوبہ قسم کھا لے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو

۱- 'الوجیز' جلد ۲، صفحہ ۲۶۶ -

۲- 'شرائع الاسلام' للحلی صفحہ ۳۰۱ -

اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ۔ اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔ یہی مفہوم لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں بیان کیا گیا ہے کہ : ''فریقین میں سے جس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے ، اگر وہ خود قسم کھانے یا اپنے فریق مخالف سے قسم لینے سے انکار کر دے ، یا ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مطالبے پر قسم نہ کھائے تو وہ اپنے مقصد میں ناکام سمجھا جائے گا ۔'' (دفعہ ۲۳۲) ۔

قسم کا استعمال

قسم مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اثبات حق کا سب سے پرانا طریقہ ہے جس کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ قسم کھانے والے کے لیے ایک مذہبی تنبیہ ہے جس کے ذریعے اسے خدا یاد دلایا جاتا ہے جس نے سیدھے راستے پر چلنے کا حکم دیا ہے ۔ اس تنبیہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا خدا سے ڈر کر سچ کہے اور جھوٹ سے احتراز کرے ۔

باوجود اس کے عدالتی تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم ایک کمزور دلیل ہے اور اس سے صرف مجبوری کے وقت ہی کام لیا جاتا ہے ۔ نیز یہ کہ جس سے قسم لی جائے وہ بلا تامل فوراً قسم کھا لیتا ہے ۔ الا ماشاء اللہ ۔ انسان کے بنائے ہوئے بعض قوانین میں قسم کا طریقہ رائج نہیں ۔ اگرچہ اکثر بلاد لاطینیہ میں قسم کا رواج ہے مگر وہ ایسی فیصلہ کن دلیل نہیں سمجھی جاتی جیسی کہ ہم نے دوسرے قوانین میں بیان کی ہے جیسے انگریزی قانون اور اس جیسے دیگر قوانین ۔

قسم کا استعمال ان ملکوں میں بھی جہاں وہ بحیثیت

حجت تسلیم کی جاتی ہے ، پہلے کی نسبت بہت کم ہو گیا ہے ۔ جیسے حکومت عثمانیہ کی عدالتوں کے قانون اساسی میں یہ اصول تھا کہ جو شخص اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی قدرت نہ رکھتا اس سے دریافت کیا جاتا تھا کہ آیا وہ اپنے فریق مخالف سے قسم لینا چاہتا ہے ۔ یعنی قاضی کا فرض تھا کہ جب وہ مدعی کو اثبات دعویٰ سے قاصر پائے تو اسے آگاہ کر دے کہ اسے قسم لینے کا حق ہے (دفعہ ۹۲) ، لیکن آج کل لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے مدعی کو اس کے حق سے آگاہ کرنا قاضی پر واجب نہیں ۔

حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک

اب تک اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ مدعی مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن اس امر کی وضاحت نہیں ہوئی کہ آیا حاکم کمزور فریق سے از خود قسم لینے کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں ؟ اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے ۔

بعض قوانین جدیدہ نے قسم کو تو تسلیم کیا ہے مگر وہ اسے قسم تکمیلی کے نام سے موسوم کرتے ہیں تاکہ اس قسم اور قسم حاسمہ (فیصلہ کن قسم) میں فرق رہے جس کا ذکر ابھی گزرا ۔ چناں چہ جدید قوانین کی رو سے جج خود اپنی مرضی سے جس فریق کے ثبوت میں کمی پائے ، اسے قسم کھانے پر مجبور کر سکتا ہے جب کہ مدعی یا مدعا علیہ کا بیان نہ تو پایۂ ثبوت کو پہنچا ہو اور نہ بالکل بے ثبوت ہی ہو[1] ۔ بالفاظ دیگر جس فریق کا قول پوری طرح ثابت

۱۔ دیکھو لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی (دفعات ۲۲۸ و ۲۳۷ اور ان کے بعد) ۔

نہ ہو سکے تو جج کو یہ حق ہوگا کہ تکمیل کے لیے اس سے قسم لے۔

یہ قسم ویسی ہی ہے جیسی شرع اسلامی میں مدعی سے اس وقت لی جاتی ہے جب اس کے دعوے پر صرف ایک گواہ ہو۔ اور ان مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے مگر مذہب حنفی اور 'مجلے' کی رو سے اس طرح کا فیصلہ جائز نہیں۔

'مجلے' کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ قسم صرف فریق مخالف کے مطالبے پر لی جاتی ہے، لیکن چار صورتوں میں حاکم خود اپنی طرف سے قسم کی تحریک کر سکتا ہے: ایک اس وقت جب کوئی شخص حق ترکہ کا دعویٰ کرے اور اسے ثابت بھی کردے تو حاکم اس سے حسب ذیل امور پر قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق میت کے ترکے میں سے خود یا کسی سے نہ تو حاصل کیا ہے، نہ اسے معاف کیا ہے، نہ کسی کی تحویل میں دیا ہے، نہ کسی کے واجبات ادا کرنے میں صرف کیا ہے اور نہ یہ حق متوفی کی طرف سے کہیں رهن رکھا ہوا ہے۔ اس قسم کو یمین الاستظہار کہتے ہیں۔ دوسری جب کوئی شخص مال کا حق دار ہو،اور اپنا حق ثابت بھی کردے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یہ مال نہ تو فروخت کیا ہے، نہ کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی طرح اپنی ملکیت سے خارج کیا ہے۔ تیسری جب خریدار خریدی ہوئی چیز کو عیب کی وجہ سے واپس کرنا چاہے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنے قول سے اس عیب پر اپنی نا رضامندی کا اظہار کر دیا تھا یا بطور ملکیت اسے استعمال نہ کر کے عملاً اپنی نا رضامندی کا اظہار کیا تھا۔

چوتھی جب حاکم حق شفعہ کا فیصلہ کرے تو وہ صاحب حق شفعہ سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق شفعہ کسی طریقے سے بھی ختم نہیں کیا ہے (دفعہ ۱۷۴۶) -

پہلی یعنی قسم استظہار کی صورت میں تمام ائمۂ حنفیہ متفق ہیں ، اور باقی تین صورتوں کے صرف امام ابو یوسفؒ قائل ہیں لیکن طرفین (امام اعظمؒ و محمد بن حسنؒ) قائل نہیں ۔ امام ابو یوسفؒ نے ان میں ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے ، وہ یہ کہ جب عورت اپنے گم شدہ شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کرے تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اس کے شوہر نے نہ تو اس کے لیے کچھ باقی چھوڑا ہے اور نہ نان نفقہ دیا ہے[1] ۔

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ 'مجلے' میں ایسی صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جن میں حاکم دونوں فریقوں سے قسم لیتا ہے ۔ ان صورتوں کو 'احوال التحالف' کہتے ہیں مگر یہاں ان کی تشریح کی گنجائش نہیں ۔[2]

۱- دیکھو 'فتاویٰ بزازیہ' یا 'جامع الوجیز' لابن بزاز بر حاشیۂ 'ہندیہ' جلد ۵ ، صفحہ ۱۶۸-۱۶۹ -

۲- 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۷۸ اور اس کے بعد ۔

بند پنجم

شہادت کے دیگر مسائل

تحریری گواہی

موجودہ زمانے میں تحریری گواہی جو دستاویزات وغیرہ میں ہوتی ہے ، اثبات دعویٰ کے اہم اور قوی تر دلائل میں شمار ہوتی ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ قدیم کی نسبت آج کل لکھنا بہت عام اور سہل ہو گیا ہے ، حتیٰ کہ قوانین جدیدہ مثلاً قانون عثمانی اور قانون لبنانی کی رو سے اہم مقدمات دیوانی میں تحریری ثبوت ضروری ہے اور ایسے مقدمات میں سوائے مخصوص حالات کے زبانی گواہی بالکل قبول نہیں کی جاتی ۔

مگر زمانۂ قدیم میں یہ حال نہ تھا ۔ چنانچہ فرانس کے قرون وسطیٰ کے قانون میں یہ موجود ہے کہ زبانی گواہی تحریری ثبوت سے زیادہ بہتر ہے[1] ۔ اسی طرح شرع اسلامی میں زبانی گواہی اس لیے زیادہ مروج تھی کہ اس زمانے میں آج کل کی نسبت لکھنے کا رواج بہت کم تھا اور لوگ دستاویز لکھنا نہ جانتے تھے ، سوائے میعادی قرضے کے کہ جس کا حکم

۱۔ دیکھیے کولان و کاپیتان کی کتاب 'فرانس کا قانون دیوانی' مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء (جلد ۲ ، صفحہ ۲۲۱) ۔

اس آیۃ کریمہ میں دیا گیا ہے : ''اذا تداینتم بدین الیٰ اجل مسمیً فاکتبوہ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل[1]'' (یعنی اے مسلمانو ! جب تم مقرر میعاد کے لیے قرضے کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہیے کہ بالکل صحیح صحیح لکھے -) جمہور فقہا نے کہا ہے کہ اس آیۃ کریمہ میں تحریری گواہی کا حکم اس لیے ہے کہ ایسی گواہی مستحب ہے نہ کہ واجب[2] -

اسی بنا پر فقۂ اسلامی کی کتابوں میں تحریری گواہی کو ایسی اہمیت حاصل نہیں جیسی کہ زبانی گواہی کو حاصل ہے - اس کے علاوہ تحریری گواہی کے شرائط قبولیت میں بہت اختلاف ہے - بہر حال فقہا کے نزدیک تحریری گواہی اصولی طور پر اساسی دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کی جاتی بلکہ اس کا ذکر یا تو 'باب اقرار بالکتابہ' کے ضمن میں کیا گیا ہے یا 'باب شہادۃ علی خط المقر' کے ضمن میں ہے[3] -

چوں کہ یہاں اس مسئلے کے اختلافات کو بوضاحت بیان کرنے کی گنجائش نہیں اس لیے ہم اس کے متعلق مختصر طور پر صرف وہ مضمون بیان کریں گے جو 'مجلۃالاحکام العدلیہ' میں ہے -

---

۱- سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲ -

۲- 'تفسیر فخرالدین رازی' میں آیۃ مذکورہ کی تفسیر دیکھیے (جلد ۲ ، صفحہ ۳۶۴) -

۳- دیکھو 'المبسوط' (جلد ۱۸ ، صفحہ ۱۷۲ اور اس کے بعد) اور سیدی خلیل کی شرح مواہب الجلیل' للحطابہ (جلد ۶ ، صفحہ ۱۸۷ اور اس کے بعد) اور 'تبصرۃالحکام' لابن فرحون (جلد ۱ ، صفحہ ۲۹۴) -

مذہب حنفی کا یہ اصول ہے کہ چوں کہ خط ایک دوسرے سے مشابہ ہوتا ہے لہٰذا نہ تو اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے۔ یا جیسا کہ 'فتاویٰ خیریہ' کے مؤلف نے کہا ہے : ''خط شرعی حیثیت سے حجت نہیں بن سکتا'' اور حجت شرعی صرف تین ہیں : زبانی گواہی ، اقرار اور انکار ۔ شرع اسلامی جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے جو اولاد عدنان کے سردار ہیں ۔ شرع اسلامی کاغذی نقوش نہیں خواہ وہ کسی قسم کے ہوں کیوں کہ اعتبار اس کا ہے جو واقعہ موجود ہو نہ اس تحریر کا جس میں وہ واقعہ لکھا ہوا ہے تاوقتیکہ شارع نے خود اس کی صراحت نہ کر دی ہو۔ تحریر کا کسی فاضل امام نے اعتبار نہیں کیا تا وقتیکہ اس کے لیے نص قطعی کی سند موجود نہ ہو[1] ۔

لیکن جب کاروبار دستاویزات کے ذریعے ہونے لگا اور لوگ ان پر اعتماد کرنے کے عادی ہو گئے تو علماے متاخرین نے بطور استحسان تحریری ثبوت قبول کرنے اور اس کے ذریعے معاملات طے کرنے کو جائز قرار دیا[2] ۔ اسی اصول کو 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' نے اختیار کرتے ہوئے قرضے اور تجارتی کاروبار کی دستاویزات کے ذریعے اثبات دعویٰ کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ ان کے جعلی ہونے کا شبہ نہ ہو ، نیز تحریری

۱۔ 'فتاویٰ خیریۃ' ، مطبوعہ دارالسعادۃ ۱۳۱۱ھ (جلد ۲ ، صفحہ ٦۷) ۔

۲۔ 'مبسوط' مقام مذکور اور 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۸٦) اور 'رسالۃ نشرالعرف' لابن عابدین (صفحہ ۳۱-۳۲) اور 'منافع' (صفحہ ۳۲۹) ۔

دستاویزات کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا کہ ''تحریری اقرار بھی ایسا ہی ہے جیسا زبانی اقرار۔'' اسی طرح سرکاری دستاویزات کے مطابق عمل درآمد کیا جائے گا بشرطیکہ وہ جعل و فریب سے محفوظ ہوں جیسے شاہی اجازت نامے، تمسکات اور عدالتوں کے رجسٹر وغیرہ [۱]۔''

یقینی قرینہ

آخر میں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ دلائل شرعیہ کے یعنی اقرار، گواہی اور قسم کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، قرینۂ قاطعہ بھی فیصلہ کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ 'مجلے' نے بھی اسے اختیار کیا ہے، اور قرینے کی یہ تعریف کی ہے کہ ایسی علامت جس کے ذریعے کسی معاملے کا یقین حاصل ہو جائے۔ مثلاً جب کوئی شخص سہما ہوا سا کسی خالی گھر سے اس حالت میں نکلے کہ اس کے ہاتھ میں خون آلودہ چھری ہو اور اس گھر کے اندر ایک شخص تازہ مرا ہوا پایا جائے تو یہ باور کیا جائے گا کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے اور ایسے بے بنیاد اور وہمی شبہات کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ شاید مقتول نے خود کشی کی ہو (دفعہ ۱۷۴۰ و ۱۷۴۱)۔

مثال مذکور جیسے علامہ ابوالیسر محمد بن الغرس نے 'الفواکہ البدریۃ' میں بیان کیا ہے، اسی وقت کام دے سکتی ہے جب جج کو اور ذرائع سے بھی معلوم ہو جائے کہ دراصل واقعہ یہی ہے جس کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور

۱۔ اس کی تفصیل دفعات ۱۶۰۶ - ۱۶۱۲ و ۱۷۳۶ - ۱۷۳۹ میں دیکھیے۔

اس کا ثبوت یقیناً مقدمے کے تفصیلی حالات پر منحصر ہے ، کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ خوف زدہ شخص مقتول کا کوئی عزیز ہو جو مقتول کی چیخ سن کر قتل کے بعد فوراً مقتول کے پاس آ گیا ہو اور چھری زمین سے اٹھا کر فریاد کرنے نکلا ہو یا وہ قاتل کو تلاش کر رہا ہو تا کہ اسی چھری سے اس سے انتقام لے یا کسی دیگر معقول وجہ سے اس نے ایسا کیا ہو ۔ پس اس حالت میں بغیر شک کیے اس شخص کو قاتل سمجھنا صحیح نہ ہوگا ۔

اسی طرح فقہاے حنفیہ نے آثار و قرائن کے ذریعے فیصلہ کرنے کو بہت سے مقامات پر بیان کیا ہے ۔ مثلاً جب ایسی کشتی کی ملکیت کے بارے میں دو شخصوں کا اختلاف ہو جس میں آٹا بھرا ہوا ہو اور ان میں سے ایک تاجر ہو اور دوسرا ملاح اور گواہ دونوں میں سے ایک کے پاس بھی نہ ہوں ، اس صورت میں فیصلہ یہ ہوگا کہ آٹا تاجر کی ملکیت قرار پائے گا اور کشتی ملاح کی ملکیت قرار پائے گی ۔

اس قسم کے آثار و قرائن کا انحصار جج کے اندازے ، واقعات حال اور عرف عام پر ہے ، اسی وجہ سے ان آثار کا نام 'قرائن الاحوال العرفیہ' (یعنی حالات کے عام قرائن) رکھا گیا ہے ۔ ایسے قرائن آج کل فوج داری مقدمات میں تو اس حیثیت سے مقبول ہیں کہ وہ جج کی طمانیت خاطر اور اس کی وجدانی قوتوں کو بیدار کرنے کا ذریعہ ہیں لیکن مقدمات دیوانی میں ایسے قرائن اس وقت تک مقبول نہیں جب تک کہ ان کا تعین نہ ہو جائے ۔ چناں چہ لبنان کی عدالت ہاے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے ایسے قرائن غیر قانونی قرار دیے

گئے ھیں اور ان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ قرائن ان علامات کو کہتے ھیں جنھیں جج کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ہے اور ان سے جج کی عقل و فراست کو جلا حاصل ہوتی ہے ۔ اس قسم کے قرائن صرف انھیں حالات میں قابل قبول ہوتے ھیں جن میں قانون کی رو سے زبانی گواھی کی اجازت ھو ، نیز قرائن اہم و صریح ہوں اور آپس میں ایک دوسرے کے موافق ہوں (دفعہ ۳۰۲ و ۳۱۰) ۔

دوسری قسم قانونی قرائن کی ہے ؛ وہ ایسے علامات کہلاتے ھیں جنھیں شارع کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ہے ۔ قانون لبنانی میں ایسے قرائن کی مثال جائداد منقولہ کا قبضہ ہے جب کہ نیک نیتی اور ایمان داری کے ساتھ ھو اور اعلانیہ ھو جس میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے ۔ ایسا قبضہ ملکیت کی علامت شمار ہوگا اور اس قرینے کے خلاف کوئی گواھی قبول نہ ہوگی[1] ۔

فقۂ اسلامی میں قانونی قرائن کی کئی مثالیں بیان کی گئی ھیں جن میں سے بعض استصحاب حال کے بیان میں گزر چکی ھیں - نیز قانونی قرینے کی ایک مثال یہ ہے کہ حدیث ''الولد للفراش'' پر عمل کرتے ہوئے چند شرائط قانونی کے

۱- دیکھو 'قانون اصول المحاکمات المدنیة' دفعہ ۳۰۷ - اور ایسا ھی فرانس کا یہ مشہور قانون ہے کہ جائداد منقولہ پر قبضہ بھی ملکیت کا ایک ثبوت ہے (en fait de meubles, possession vaut titre) -

ساتھ بچہ شوہر کا ہوگا[1] ۔

تناقض

قواعد کلیہ میں ایک ایسا قانون بھی ہے جس کا تعلق ثبوت بہم پہنچانے کے اس مرحلے سے ہے جب دوران مقدمہ میں کہیں اختلاف پیدا ہو جائے اور اختلاف کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو، دوسری یہ کہ مدعی کے بیان میں اختلاف ہو ۔ ہم ان میں سے ہر ایک کو مختصر طور پر بیان کریں گے ۔

تناقض کی پہلی صورت ۔ تناقض گواہاں

اس قسم کا اختلاف اس وقت ہوتا ہے جب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں ۔ اس اختلاف کے متعلق 'مجلے' میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں گواہی حجت نہیں ہو سکتی لیکن اس سے حاکم کے فیصلے میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا ۔ مثلاً اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی آئندہ بحیثیت حجت شرعی باقی نہ رہے گی ۔ لیکن اگر جج ان گواہوں کی سابقہ گواہی پر فیصلہ کر چکا ہے تو وہ بدستور باقی رہے گا اور گواہ اس فیصلے کے تاوان کے ذمہ دار ٹھہریں گے (دفعہ ۸۰) ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب گواہ گواہی دینے کے بعد فیصلے سے پہلے جج کے روبرو اپنی گواہی سے پھر جائیں

۱۔ بقیہ حدیث یہ ہے: ''و للعاھر الحجر'' زانی کے لیے پتھر ہے ۔ یہ حدیث تمام معتبر کتابوں میں موجود ہے ۔ دیکھو 'صحیح بخاری' کی 'شرح عینی' (جلد ۲۲، صفحہ ۲۴۹) اور دیکھو 'صحیح مسلم' (جلد ۴، صفحہ ۱۷۱) ۔

تو ان کی گواہی کالعدم سمجھی جائے گی اور انہیں سزا ملے گی (دفعہ ۱۷۲۸) - اس صورت میں تو جمہور فقہا کا اتفاق ہے لیکن جب گواہ جج کے روبرو اپنی گواہی سے اس وقت پھریں جب وہ فیصلہ کر چکا ہو تو جج کا فیصلہ باقی رہے گا اور گواہوں کو فیصلے کا ہرجانہ ادا کرنا پڑے گا (دفعہ ۱۷۲۹) -

اسی سلسلے میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے سامنے دو شخصوں نے کسی کے خلاف چوری کی گواہی دی جس پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا - اس کے بعد انہوں نے اس چوری کا الزام دوسرے شخص پر لگاتے ہوئے گواہی دی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا : ''میں دوسرے شخص کے بارے میں تمہاری گواہی قبول نہیں کرتا اور پہلے شخص کے ہاتھ کاٹنے کا تاوان ڈالتا ہوں - اور اگر مجھے یہ علم ہو جائے کہ تم نے قصداً ایسا کیا ہے تو تمہارے ہاتھ کاٹ دوں -''

اس مسئلے پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائے تو جج کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا - اس کا سبب بالفاظ شہاب الدین قرافی یہ ہے کہ جب فیصلہ شریعت کے مطابق دیانت دار گواہوں کی گواہی پر کر دیا گیا تو اس کے بعد جو خلاف گواہی دی گئی وہ گواہوں کی طرف سے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ فاسق ہیں اور فاسق کے قول سے فیصلہ نہیں ٹوٹ سکتا لہٰذا پہلا فیصلہ باقی رہے گا[1] -

لیکن بعض فقہا اس مسئلے میں جمہور سے اختلاف رکھتے

۱- 'الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی و الامام' صفحہ ۳۹ -

ھیں جیسے امام اوزاعیؒ ، سعید بن مسیبؒ اور اھل ظاھر کہ ان کے نزدیک گواھوں کے پھر جانے سے ھر صورت میں فیصلہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ فیصلہ گواھی پر قائم تھا ، پس جب گواہ اپنی گواھی سے پھر گئے تو جو فیصلہ گواھی پر مبنی تھا وہ بھی قائم نہ رہے گا جیسے بعض فقہا کے نزدیک مسائل حدود و قصاص میں اگر گواہ حکم نافذ ھونے سے پہلے اپنی گواھی سے پھر جائیں تو فیصلہ نافذ نہ ھوگا ، کیوں کہ حدود (سزائیں) شبہے کی بنا پر موقوف کر دی[1] جاتی ھیں ۔

آخری ریمارک

اکثر قوانین جدیدہ کی رو سے جب گواھی کا جھوٹ ھونا ثابت ھو جائے جس پر فیصلہ مبنیٰ تھا ، تو وہ لوگ جن کے خلاف گواھی دی گئی تھی بشرائط معینہ فیصلہ منسوخ کرنے کا مطالبہ کر سکتے ھیں جیسا کہ ''قانون اصول المحاکمات الجزائیہ عثمانی'' کی دفعہ ۳۴۹ اور ''قانون المحاکمات المدنیہ اللبنانی'' کی دفعہ ۵۳۷ کی رو سے حالت مذکورہ میں دوبارہ فیصلہ کرنا جائز ہے ۔

۱۔ ان تمام مسائل کے لیے دیکھو 'مبسوط' (جلد ۱۶ ، صفحہ ۱۷۸) اور 'شرح کبیر' (مع 'مغنی' جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۱۳ اور اس کے بعد) اور 'المحلی' (جلد ۹ ، صفحہ ۴۲۹) اور 'منہاج الطالبین' (صفحہ ۱۳۸) ۔ نیز اسی کتاب میں گواھی سے پھر جانے کی صورت میں گواھوں پر فیصلے کے تاوان کا مسئلہ اور اس میں مختلف حالات اور مذاھب کے لحاظ سے اختلافات دیکھیے ۔

تناقض کی دوسری صورت ۔ تناقض مدعی

'مجلے' میں تناقض مدعی کی تعریف یہ کی گئی ہے :
''اس سے مدعی کا وہ بیان مراد ہے جو اس کے دعوے کے خلاف ہو یعنی ایسا بیان جس سے اس کا دعویٰ باطل ہو جائے۔'' (دفعہ ۱۶۱۵) ۔ اس کی کئی مثالیں ہیں[1] ، بعض مثالیں ملاحظہ کیجیے ۔

جب کسی شخص نے پہلے یہ اقرار کیا کہ یہ مال غیر کا ہے پھر دعویٰ کیا کہ مال میرا ہے ۔ پس اس کا ادعا جو اس کے اقرار کے خلاف ہے ، اس کے دعوے کو باطل کر دے گا (دفعہ ۱۶۴۸) کیوں کہ جب ایک شخص دوسرے کو ہر قسم کے مطالبے سے بری الذمہ قرار دے دے تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس پر اپنے مال کا دعویٰ کرے (دفعہ ۱۶۴۹) ۔

اسی طرح 'الاشباہ'[2] اور 'مجلے' کے قواعد کلیہ میں ہے کہ جس چیز کو ترک کر دیا جائے ، وہ دوبارہ بحال نہیں ہو سکتی جس طرح معدوم چیز دوبارہ نہیں آتی (دفعہ ۵۱) ۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو وہ اس حق کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیوں کہ دست برداری کے بعد مطالبہ کرنا دونوں متضاد چیزیں ہیں ۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ دست بردار ہونے والے ہی کا حق ہو اور دست برداری کے روز موجود بھی ہو ۔ ان شرائط کی بنا پر اگر کوئی اپنے حق وراثت سے مورث

۱۔ دیکھو دفعہ ۱۶۴۷—۱۶۵۹ ۔
۲۔ مصنفہ ابن نجیم ، صفحہ ۱۲۷ ۔

کی موت سے پہلے دست بردار ہو جائے تو یہ دست برداری درست نہ ہوگی لیکن اگر یہ دست برداری مورث کی موت کے بعد ہو تو صحیح ہوگی -

یہ قاعدہ ایک دوسرے عام قاعدے سے لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص ایسی چیز کو توڑنے کی کوشش کرے جو مکمل ہو چکی ہو تو اس کی کوشش بارآور نہ ہوگی (دفعہ ۱۰۰)[1] جیسے اگر کسی چیز کے فروخت کرنے والے کا وکیل یہ دعوی کرے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے تو اس کا دعوی قابل قبول نہ ہوگا کیوں کہ اس کا دعوی معاهدۂ وکالت سے متصادم ہے -

---

۱- دیکھو تکملہ حاشیۂ 'ابن عابدین' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۵) اور 'فتاوی البزازیة' (جلد ۱ برحاشیہ 'ھندیہ' جلد ۴ ، صفحہ ۵۲۲) اسی قسم کا مضمون امثال لاطینیہ میں ہے :
(Nemo contra factum suum venire potest.)

فصل پنجم

عام متفرق قواعد

تابع تابع ہی رہے گا

قواعد اساسی میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ فرع اپنے وجود میں ، اپنی بقاء میں اور اپنے معدوم ہونے میں اپنی اصل کے تابع ہے[1] ، یا جیسا کہ 'مجامع' کے مصنف نے کہا ہے کہ : ''ہر چیز کی بقا اس کی اصل کے لحاظ سے ہے[2] ۔'' اسی مضمون کی کئی دفعات 'مجلة الاحکام العدلیة' کے قواعد کلیہ میں موجود ہیں جن میں اکثر 'الاشباہ و النظائر[3]' سے ماخوذ ہیں ۔ ذیل میں ہم انہیں کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے ۔

دفعہ اول : تابع تابع ہی رہے گا ۔ اس قاعدے کے مطابق اگر کوئی ایسا جانور فروخت کیا جائے جس کے پیٹ میں بچہ ہو تو تابع ہونے کی حیثیت سے بچہ بھی فروخت میں داخل ہوگا (دفعہ ۴۸) ۔ پس اس مثال میں چوں کہ بچہ اپنے وجود میں جانور کے تابع ہے لہٰذا وہ فروخت میں بھی اس کے تابع رہے گا ۔

۱- امثال لاطینیہ میں ہے : Accessorium sequitur principale (یعنی فرع اصل کے تابع ہے) ۔

۲- 'المنافع' صفحہ ۳۱۱ ۔

۳- لابن نجیم (صفحہ ۴۷ اور اس کے بعد) و للسیوطی (صفحہ ۸ اور اس کے بعد) ۔

'مجلے' میں دی ہوئی دیگر مثالیں : مسائل بیع میں یہ مذکور ہے کہ ایسی چیز صراحت کیے بغیر بیع میں داخل رہے گی جو فروخت شدہ چیز کے تابع ہے خواہ اس سبب سے کہ وہ مستقل طور پر اس کے ساتھ رہتی ہے ، جیسے میخوں سے جڑے ہوئے قفل مکان کی بیع میں داخل رہیں گے ، یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کا جزو سمجھی جاتی ہے ، جیسے کنجی قفل کی بیع میں داخل رہے گی ، یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کے لوازمات میں سے ہے جیسے راستے کا حق ، پینے کے پانی کا حق اور آبیاری کے پانی کا حق ۔ یہ تمام حقوق اس مکان کی بیع میں داخل رہیں گے جسے بہ جمیع حقوق فروخت کیا گیا ہو ۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی مثالیں ہیں[1] ۔

دفعہ دوم : ''تابع کا حکم علٰحدہ نہیں لہٰذا جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں سے علٰحدہ فروخت نہیں کیا جا سکتا ۔'' (دفعہ ۴۸) ۔ اسی طرح آبیاری کا حق زمین کے ساتھ ہی فروخت کیا جا سکتا ہے[2] ۔

دفعہ سوم : ''جو شخص کسی چیز کا مالک ہے ، وہ اس کے لوازمات کا بھی مالک ہے ۔ چناں چہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے راستے کا بھی مالک ہوگا''

۱۔ دیکھو دفعات ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۵ ۔

۲۔ 'اختیار' شرح 'مختار' للموصلی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۸۰) راستہ اور پانی پینے کے حق کو علاحدہ علاحدہ فروخت کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل دوسری جگہ عنقریب آئے گی ۔ 'مجامع' میں مذکور ہے کہ حقوق کی بیع چیز سے علاحدہ جائز نہیں ۔ دیکھو 'منافع' صفحہ ۳۱۴ ۔

(دفعہ ۴۹) - یہ قاعدہ کتاب 'مجامع الحقائق' سے ماخوذ ہے[1] ، اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کی ملکیت کے لیے فرع کی ملکیت لازم ہے بشرطیکہ وہ اس کے لیے ضروری ہو جیسے کسی نے مکان خریدا تو وہ اس کے اوپر اور نیچے (چھت اور زمین) سب کا مالک ہوگا - اور جس شخص نے دودھ کی غرض سے دودھ والی گائے خریدی تو اس کا دودھ پیتا بچہ بھی بلا صراحت کیے مقصد فروخت کے پیش نظر اس کی بیع میں داخل رہے گا[2] -

دفعہ چہارم : ''جب اصل ختم ہو جاتی ہے تو فرع بھی ختم ہو جاتی ہے -'' (دفعہ ۵۰) یعنی جو چیز کسی کے تابع ہوتی ہے ، وہ اس کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے[3] جیسے جب اصل شخص بری ہو جائے تو ضامن بھی بری ہو جائے گا (دفعہ ۶۶۲) -

لیکن ایک دوسرا قاعدہ جو 'الاشباہ' سے ماخوذ ہے ، اصول مذکور کی حد بندی کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی فرع باقی رہتی ہے باوجودیکہ اصل باقی نہیں رہتی - مثلاً جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کا فلاں پر اتنا قرضہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں تو اگر اصل قرض دار کے انکار پر قرض خواہ قرضے کا دعویٰ ضامن پر کر دے تو وہ قرضہ ضامن

۱- دیکھو شرح اس کی 'منافع الدقائق' (صفحہ ۳۳۲) -
۲- دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۱۹۴ و ۲۳۱ -
۳- یہ قاعدہ کتاب 'الاشباہ' سے ماخوذ ہے اور اسی میں یہ قاعدہ بھی ہے کہ ''اصل کے ختم ہونے سے فرع ختم ہو جاتی ہے'' دیکھو 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۴۸) و 'للسیوطی' (صفحہ ۸۱-۸۲) اور 'مجامع' میں بھی مذکور ہے کہ اصل ختم ہو جانے سے فرع ختم ہو جاتی ہے - دیکھو 'منافع' (صفحہ ۳۳۴) -

پر واجب‌الادا ہوگا (دفعہ ۸۱) - یہاں ضامن کی ، جو فرع ہے ، ذمہ داری باقی رہ گئی حالانکہ قرض دار کی ذمہ داری ، جو اصل ہے ، باقی نہیں رہی[1] - اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے ، جو ہم نے پہلے کہی ہے کہ دعووں میں وہی چیز قابل اعتبار ہوگی جو عدالت کے روبرو ثابت ہو -

دفعہ پنجم : جب اصل چیز ختم ہو جائے گی تو ضمنی چیز بھی ختم ہو جائے گی (دفعہ ۵۲) - مثلاً اگر دو شخصوں نے بیع کا معاملہ کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے کچھ واجبات معاف کر دیے ، اس کے بعد بیع فسخ ہو گئی تو اس صورت میں مراعات بھی ختم ہو جائیں گی کیوں کہ بیع ختم ہو جانے سے جو اصل تھی وہ مراعات بھی ختم ہو جائیں گی جو ضمناً دی گئی تھیں اس لیے کہ ''المبنی علی الفاسد فاسد -'' (یعنی جو چیز بگڑی ہوئی چیز پر مبنی ہو ، وہ بھی بگڑ جاتی ہے)[2] -

دفعہ ششم : 'مجامع' میں اس مضمون کا یہ قاعدہ درج ہے کہ جو فرع کسی اصل کے ساتھ مخصوص ہو ، اس کا وجود اپنی اصل کے وجود کی دلیل ہے[3] یا بالفاظ دیگر ایسی فرع کا وجود جو کسی اصل پر مبنی ہو ، اس امر کی دلیل ہے

۱- ہم نے وہ مثال بیان کی ہے جو دفعہ مذکورہ میں قاعدے کی وضاحت کے لیے بیان کی گئی ہے - اس کا مقصد باقی مذاہب و قوانین سے بحث کرنا نہیں ہے -

۲- یہ دونوں قاعدے 'الاشباہ' لابن نجیم سے ماخوذ ہیں ، (صفحہ ۱۵۷-۱۵۸) اور مثال بھی وہیں سے لی گئی ہے جو 'مجلے' کی دفعہ ۱۵۶۶ میں بھی مذکور ہے -

۳- 'منافع' صفحہ ۳۲۶ -

که اس کی اصل موجود ہے جیسے ضمانت چوں کہ اس قرضے کی فرع ہے جس کی ضمانت دی گئی ہو لہٰذا ضمانت اس بات کا بین ثبوت ہے کہ قرضہ موجود ہے ۔

ابتدا اور بقا

شرع اسلامی میں بعض ایسے احکام ہیں جن کی رو سے بعض معاملات اور تصرفات ممنوع قرار پاتے ہیں جب کہ وہ مقصود بالذات ہوں اور اپنے غیر پر موقوف نہ ہوں ، یا جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ جن کا وجود اصالۃً ہو ، جیسے مذہب حنفی میں (دیگر مذاہب کے خلاف) اس غیر منقسم حصے کا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا جس کی ملکیت مشترکہ اور قابل تقسیم ہو[1] ۔

لیکن اگر یہ معاملات ممنوعہ ضمناً عمل میں آ جائیں تو صحیح قرار دیے جائیں گے ، یا جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان کا باقی رکھنا جائز ہے ۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کل جائداد ہبہ کی ، پھر ایک اجنبی شخص نے جائداد کے نصف حصے کا دعویٰ کیا اور اسے ثابت کیا اور وہ اسے مل گیا تو باقی نصف حصے میں ہبہ قائم رہے گا حالانکہ وہ غیر معین ہے جس کا پہلے ہبہ جائز نہ تھا لیکن جب کل کے ہبہ میں اس حصے کا ہبہ بھی ہو گیا تھا تو وہ ہبہ برقرار رکھا جائے گا ۔

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے جو 'الاشباہ[2]' اور 'مجلے' میں آئے ہیں کہ : ''کسی چیز کا باقی رکھنا اس کے

۱- یہی مضمون محکمۂ عدالت کے نوٹس میں دیکھیے جو جریدہ 'محاکم' میں مشتہر کیا گیا (صفحہ ۸۵۳) ۔

۲- مصنفہ ابن نجیم صفحہ ۸۹ ۔

ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہے۔'' (دفعہ ۵۶) کیوں کہ کسی عمل کو برقرار رکھنے میں بعض ایسی باتیں نظر انداز کردی جاتی ہیں جو اس عمل کو شروع کرنے میں نظر انداز نہیں کی جا سکتیں[1] جیسے غیر تقسیم شدہ حصے کا ہبہ جائز نہیں لیکن اگر کسی شخص کو دوسرے نے جائداد ہبہ کی اور وہ اس جائداد کے غیر معین حصے کا مالک ہو گیا تو باقی حصے کا ہبہ بدستور باقی رہے گا حالانکہ بقیہ حصہ اس شخص کے غیر معین حصے کا مالک ہو جانے کے بعد بھی غیر معین ہی رہے گا (دفعہ ۵۵) -

تقریباً یہی مفہوم اس عبارت کا ہے جو 'مجلے' میں 'الاشباہ'[2] سے نقل کی گئی ہے کہ ضمنی چیزوں میں بعض ایسے حالات نظر انداز کر دیے جاتے ہیں جو غیر ضمنی حالات میں نہیں کیے جا سکتے - چناں چہ اگر خریدار فروخت شدہ چیز پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے دکان دار کو وکیل بنائے تو جائز نہیں لیکن اگر خریدار نے دکان دار کو ایک تھیلہ دیا کہ وہ فروخت شدہ غلے کو ماپنے کے بعد اس میں رکھ لے اور دکان دار نے ایسا کیا تو یہ خریدار کی طرف سے قبضہ شمار ہوگا (دفعہ ۵۴) - یہ مثال مع دیگر مثالوں کے 'جامع الفصولین' کی

۱- یہ دفعہ 'الاشباہ' مصنفہ ابن نجیم میں مختلف عبارتوں میں آئی ہے (صفحہ ۹۴) اور شرح 'مجامع' میں مذکور ہے (صفحہ ۳۳۴) -

۲- مصنفہ سیوطی (صفحہ ۸۳) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۸۷) اس میں یہ عبارت بھی ہے کہ ضمناً ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو اصالۃً جائز نہیں ہوتیں -

فصل "ما یثبت ضمناً و حکماً ولا یثبت قصداً[۱]"
میں بیان کی گئی ہے۔

مثال دیگر : احناف کی رائے مختار کی رو سے مال منقولہ میں وقف جائز نہیں ، جیسے تنہا گائے کہ ایسے وقف کا لوگوں میں رواج نہیں ، لیکن ایسے مال کو اس جائداد کے ضمن میں وقف کرنا جائز ہے جس میں وہ موجود ہو جیسے کسی جاگیر کا مع گائے کے وقف کر دینا[۲]۔

مذکورہ قاعدے کے مشابہ یہ قاعدہ بھی ہے کہ : "المنع اسہل من الرفع۔" (یعنی روکنا ختم کرنے سے زیادہ سہل ہے) جیسے اسلام غلامی سے پہلے غلامی کو روکتا ہے مگر غلامی کے بعد اسے ختم نہیں کر سکتا[۳] (یعنی مسلمان کو غلام بنا لینا جائز نہیں لیکن اگر کوئی غلام اسلام لے آئے تو اس کی غلامی ختم نہ ہوگی۔)

نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں

عدل و انصاف کے بنیادی اصولوں سے 'مجلے' میں ایک یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ نفع و نقصان ساتھ ساتھ ہیں ، یعنی جو شخص کسی چیز کا فائدہ حاصل کرے تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا چاہیے (دفعہ ۸۷) ۔ یہ قاعدہ 'مجامع'[۴] سے ماخوذ ہے اور اس کی کئی مثالیں ہیں ۔

۱۔ جلد ۲ ، صفحہ ۳۲۱ ۔

۲۔ 'اختیار' شرح 'مختار' جلد ۲ ، صفحہ ۱۰۶ ۔

۳۔ 'قواعد' لابن رجب قاعدہ ۱۳۳ ، صفحہ ۳۰۰-۳۰۱ ۔

۴۔ 'منافع' (صفحہ ۳۲۶) اور مثل لاطینی میں مذکور ہے :
Ubi emolumentum ibi onus.

'مجلے' میں ہے کہ کسی مشترکہ جائداد میں اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت پیش آئے تو تمام حصہ داروں کو بقدر حصہ اس میں شریک ہونا پڑے گا (دفعہ ۱۳۰۸) کیوں کہ شرکا میں سے کسی کو اس وقت تک نفع لینا جائز نہ ہوگا جب تک وہ بقدر حصہ نقصان برداشت کرنے کے لیے بھی تیار نہ ہو۔ اسی طرح شرع اسلامی کی رو سے وارث پر فرض ہے کہ وہ ترکے میں سے بقدر حصہ متوفی کا قرضہ ادا کرے اور کبھی اہل قرابت کے بقدر حصہ اخراجات بھی برداشت کرنے پڑیں گے[1]۔

نیز اس قاعدے کا عکس یعنی اُلٹ صورت بھی صحیح ہے جیسا کہ 'مجلے' میں ہے[2]: ''النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة۔'' (یعنی راحت بقدر تکلیف اور تکلیف بقدر راحت) (دفعہ ۸۸) اور عکس کی مثال یہ قاعدہ ہے: ''الخراج بالضمان'' (نفع و نقصان دوش بہ دوش ہیں) یہاں خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے اور ضمان سے مراد اخراجات اور نقصان۔

یہ قاعدہ ایک حدیث[3] پر مبنی ہے جو 'مجلے' میں بیان

۱- ہم نے 'کبھی' اس لیے کہا ہے کہ بعض صورتوں میں خرچہ بلا لحاظ حق وراثت کے لازم ہوتا ہے مثلاً اگر کسی مفلس شخص کا ایک ماموں ہو اور اس کے سگے چچا یا چچیرے چچا کا لڑکا ہو تو مذہب حنفی کی رو سے خرچہ پہلے پر واجب ہوگا نہ کہ دوسرے پر حالانکہ حقیقی وارث چچا زاد بھائی ہے نہ کہ ماموں۔

۲- مثل لاطینی میں ہے: Qui sentit commobum sentire pebet at onus e contra.

۳- اس حدیث کو سیوطی نے روایت کیا ہے 'سنن اربعہ' اور 'مسند احمد' اور 'مستدرک حاکم' سے 'جامع الصغیر' میں نمبر ۴۱۳۰۔

کی گئی ہے اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ جو شخص کسی چیز کے نقصان کا ذمے دار ہے تو اس کا نفع ذمے داری کا معاوضہ شمار ہوگا۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی جانور کو خیار عیب حاصل ہونے کے باعث واپس کر دیا در آں حالیکہ وہ اسے عرصے تک استعمال بھی کرتا رہا تو اسے اس جانور کا کرایہ ادا نہ کرنا پڑے گا کیوں کہ اگر وہ جانور خریدار کے پاس مر جاتا تو وہ اسی کا نقصان شمار ہوتا (دفعہ ۸۵)۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی جانور خریدا، پھر اسے معلوم ہوا کہ وہ عیب دار ہے اور اس نے وہ جانور عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اس صورت میں اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فروخت کرنے والے کو اس عرصے کا کرایہ ادا کرے جتنا عرصہ جانور اس کے قبضے میں رہا کیوں کہ اگر وہ ہلاک ہو جاتا تو اسی کا نقصان ہوتا نہ کہ فروخت کرنے والے کا، اور اس لیے بھی کہ خریدار ہی نے اتنے عرصے اس کا خرچ اٹھایا ہے۔ پس یہ خرچہ اس ذمے داری کا معاوضہ شمار کیا جائے گا جو اتنے عرصے اس پر رہی۔

ممنوع چیز کا اثر

اس مسئلے کے دو قاعدے ہیں جنہیں 'مجلے' نے کتاب 'الاشباہ والنظائر'[۱] سے لیا ہے، وہ یہ ہیں:

قاعدۂ اول: ''جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے۔'' (دفعہ ۳۴) جیسے رشوت اور ربا (سود) کہ ان دونوں کا لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔ فقہا نے اس قاعدے سے حالت مجبوری کو مستثنیٰ کیا ہے۔ مثلاً اگر ولی (سرپرست) کو

۱- لابن نجیم (صفحہ ٦٣) وللسیوطی (صفحہ ۱۰۲)۔

یہ خوف ہو کہ کوئی غاصب نابالغ کے مال پر قبضہ کر لے گا تو ولی کو جائز ہے کہ اسے کچھ رشوت دے کر پیچھا چھڑا لے ۔

قاعدۂ دوم : ''حرام فعل کی جستجو بھی حرام ہے ۔'' (دفعہ ۳۵) جیسے چوری اور جھوٹی گواہی ۔ پس جس طرح یہ فعل حرام ہیں اسی طرح دوسرے شخص سے ارتکاب کرانا بھی حرام ہے ۔

مانع اور مقتضی کا تعارض

مقتضی سے مراد محرک ہے اور مانع سے مراد روکنے کا سبب ہے ؛ اگر یہ دونوں متضاد سبب ایک مسئلے میں جمع ہو جائیں تو کسے ترجیح دی جائے گی ؟ کتاب 'الاشباہ'[۱] اور 'مجلے' نے اپنے قواعد کلیہ میں کہا ہے کہ جب مانع اور مقتضی دونوں متعارض ہو جائیں تو سبب مانع کو ترجیح دی جائے گی لہٰذا راهن رهن کردہ چیز کو اس وقت تک فروخت نہیں کر سکتا جب تک وہ رهن رکھنے والے کے قبضے میں ہو (دفعہ ۴۶) ۔

پس رهن شدہ چیز میں دونوں سبب جمع ہیں ؛ ایک مقتضی جو ملکیت ہے جس کی رو سے مالک کو اس کے بیع وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہے ؛ دوسرا مانع جو رهن شدہ چیز کا مرتہن کے قبضے میں ہونا ہے جس کے سبب راهن جو مالک

۲- لابن نجیم (صفحہ ۷۴) وللسیوطی (صفحہ ۸۰) ۔

ہے ، اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا[1]۔

دراصل قاعدۂ مذکورہ ایک دوسرے قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب آ جائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاعدۂ مذکورہ کی سند یہ حدیث ہے : "ما اجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام الحلال[2]" (یعنی جب کبھی حلال و حرام جمع ہو جائیں تو حرام حلال پر غالب رہے گا۔)

۱۔ یہ مسئلہ 'مجلے' کی (دفعہ ۷۴۷) میں بیان کیا گیا ہے اور یہی قانون لبنانی میں ہے کہ رہن کردہ جائداد منقولہ کو راہن صرف اسی وقت فروخت کر سکتا ہے جب اچھی قیمت مل سکے اور جج کی اجازت حاصل ہو جائے (آرڈیننس ۴۶ ل مجریہ ۲۰ ت ۲ سنہ ۱۹۳۲ع شائع کردہ بذریعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۷۳۶ سنہ ۱۹۳۲ع دیکھو اس کی دفعہ ۱۴) لیکن جائداد غیر منقولہ کو راہن بحالت رہن فروخت کر سکتا ہے (دیکھو قرارداد ملکیت نمبر ۳۳۳۹ مذکور کی دفعہ ۱۴۶ و ۱۴۷) ۔

۲۔ اس حدیث کو امام زیلعیؒ نے شرح 'کنزالدقائق' میں ذکر کیا ہے (جلد ۹ ، صفحہ ۵۴) اور سیوطی نے 'الاشباہ' (صفحہ ۴۸) میں کہا ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ابن مسعود پر موقوف کرتے ہوئے اس حدیث کا اخراج کیا ہے اور حافظ عراقی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بے بنیاد ہے ۔ اسی طرح جناب محمد بشیر ازھری نے اس حدیث کو اپنی کتاب 'تحذیرالمسلمین' کے صفحہ ۸۱ پر احادیث موضوعہ میں ذکر کیا ہے ۔

سبب ملکیت کی تبدیلی

'مجلے' میں مذکور ہے : ''تبدل سبب الملک قائم مقام تبدل الذات'' (یعنی سبب ملکیت کی تبدیلی اصل چیز کی تبدیلی کی بجائے ہے) (دفعہ ۹۸) یہی قاعدہ 'مجامع' میں بالفاظ مذکورہ بھی بیان کیا گیا ہے اور ان الفاظ میں بھی 'اختلاف الاسباب بمنزلۃ اختلاف الاعیان'[۱] (یعنی سبب کی تبدیلی ایسی ہے جیسے ذات کی تبدیلی ۔) ہم اس قاعدے کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے کرتے ہیں ۔

مذہب حنفی اور 'مجلے' کی رو سے بعض صورتوں میں ہبہ کرنے والا اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے لیکن مخصوص اسباب کی بنا پر ہبہ کی واپسی جائز نہیں ۔ ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو ہبہ کی گئی ہو ، اس کی نوعیت بدل جائے جیسے اگر وہ گیہوں تھے تو ان کا آٹا پسوا لیا گیا ہو (دفعہ ۸۶۹) ۔ اسی طرح سبب ملکیت بدل جانے سے بھی ہبہ کی ہوئی چیز کی واپسی جائز نہ ہوگی جیسے موہوب لہ ، (جسے ہبہ کیا گیا ہو) ہبہ کردہ چیز کو فروخت کر دے یا دوسرے کو دے کر اپنی ملکیت سے خارج کر دے (دفعہ ۸۷۰) ۔

مثال مذکورہ میں پہلی صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو چیز کی نوعیت بدلنے سے پیدا ہوا ہے اور دوسری صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو ملکیت بدل جانے سے پیدا ہوا ہے ، مگر دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کیوں کہ ملکیت کی تبدیلی اور ذات کی تبدیلی دونوں کا حکم ایک ہے ۔

۱- 'منافع' صفحہ ۳۱۰ و ۳۱۵ ۔

کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش

تمام چیزوں کے لیے وقت مقرر ہے حتیٰ کہ مسائل شرعیہ میں بھی - 'مجلے' میں کہا گیا ہے کہ جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش کرے وہ اس جرم کی پاداش میں اس چیز سے محروم کر دیا جائے گا (دفعہ ۹۹[۱]) مثلاً اگر وارث اپنی میراث جلد حاصل کرنے کی غرض سے مورث کو قتل کر دے تو وہ حق میراث سے محروم ہو جائے گا کیوں کہ شرع اسلامی کی رو سے قتل کرنا مانع میراث ہے -

مگر سیوطی کے تبصرے کے لحاظ سے قاعدۂ مذکورہ کی ظاہری صورتیں اس کی داخلی صورتوں سے زیادہ ہیں اور یہ مثال مستثنیات میں سے ہے کہ اگر میعادی قرضہ دینے والا قرض دار کو قتل کر دے تو وہ قرضے کی ادائیگی سے محروم نہ ہوگا بلکہ میعاد گزرنے کا انتظار کیے بغیر فوراً قرضہ ادا کیا جائے گا -

بعض فقہا مثلاً ابن حزم کی یہ رائے ہے کہ قاتل اپنی تعجیل کی وجہ سے حق میراث سے محروم نہیں ہو سکتا - اسی طرح فقہا کی ایک جماعت مثلاً زہریؒ اور سعید بن جبیرؒ وغیرہ نے قاتل عمد کے حق میراث کو قائم رکھا ہے -

دیگر قواعد

'الاشباہ و النظائر' وغیرہ کتابوں میں اور 'مجلة الاحکام العدلیة' میں دوسرے عام قواعد بھی ہیں جنھیں ہم نے اپنی

۱- یہ قاعدہ ابن نجیم کی 'الاشباہ والنظائر' سے ماخوذ ہے (صفحہ ٦٣) - نیز سیوطی کی 'اشباہ' (صفحہ ۱۰۳) سے اور قواعد ابن رجب سے (قاعدہ ۱۰۲ ، صفحہ ۲۳۰) -

کتاب 'النظریة العامة للعقود و الموجبات فی الشریعة الاسلامیة' کی ان فصلوں میں بیان کیا ہے جو اسباب و مصادر سے متعلق ہیں۔

قواعد ذیل میں خاص وہ معاملات اور اعمال بیان کیے جائیں گے جو ناجائز ہیں یعنی وہ قولی اور فعلی تصرفات جو قانوناً لغو اور ناجائز ہیں۔

اس بحث کو سب سے آخر میں لانے کا سبب یہ ہے کہ موضوع کتاب کی نوعیت اور اس کی ترتیب علمی کا تقاضا یہی تھا؛ علاوہ بریں اس طرح مسائل سمجھنے میں بھی سہولت ہو گئی اور ایک مسئلے کو بار بار بیان بھی نہ کرنا پڑا۔

یہ قواعد مذکورہ 'مجلے' کی دفعات ذیل میں موجود ہیں:

دفعہ ۳ :- معاملات میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ و عبارات کا۔

دفعہ ۱۹ :- نہ اپنا نقصان نہ دوسرے کا زیان۔

دفعہ ۲۰ :- نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

دفعہ ۲۵ :- نقصان کی تلافی نقصان سے نہ کی جائے گی۔

دفعہ ۵۳ :- اگر اصلی چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت لی جائے گی۔

دفعہ ۵۷ :- جب تک خیرات کسی کی ملکیت میں نہ دی جائے، مکمل نہیں ہوتی۔

دفعہ ۵۸ :- عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے۔

دفعہ ۵۹ :- خاص سرپرستی عام سرپرستی سے قوی تر ہے۔

دفعہ ٦٧ :- خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہ ہوگی مگر ضرورت کے موقع پر اس کی خاموشی ہی بیان شمار ہوگی۔

دفعہ ٦٩ :- تحریر اور تقریر کا حکم برابر ہے۔

دفعہ ٧٠ :- گونگے آدمی کے مخصوص اشارے زبانی اظہار کے مانند ہیں۔

دفعہ ٧٢ :- ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی بالکل آشکارا ہو۔

دفعہ ٨٢ :- جو چیز کسی شرط پر موقوف ہو، اس کا وجود شرط کے ساتھ ضروری ہے۔

دفعہ ٨٣ :- بقدر امکان شرط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

دفعہ ٨۴ :- مشروط وعدے بھی واجب الایفاء ہیں۔

دفعہ ٨٦ :- مزدوری اور ذمہ داری جمع نہیں ہو سکتے۔

دفعہ ٨٩ :- عمل مرتکب کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے کی طرف، تاوقتیکہ اس سے وہ عمل جبراً نہ کرایا گیا ہو۔

دفعہ ٩٠ :- جب کسی فعل کا مرتکب اور محرک دونوں موجود ہوں تو فرد جرم مرتکب پر لگے گی۔

دفعہ ٩١ :- قانونی اجازت کے وقت ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

دفعہ ٩٢ :- کسی فعل کا مرتکب اس فعل کا ذمہ دار ہوگا خواہ وہ فعل ارادی نہ ہو۔

دفعہ ۹۳ :۔ کسی فعل کا محرک اس فعل کا ذمہ دار نہ ہوگا تاوقتیکہ اس کا ارادہ نہ پایا جائے۔

دفعہ ۹۴ :۔ جانوروں کی تقصیر معاف ہے ۔

دفعہ ۹۵ :۔ غیر کی ملکیت میں کسی تصرف کا حکم دینا باطل ہے ۔

دفعہ ۹۶ :۔ غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کسی کو جائز نہیں ۔

دفعہ ۹۷ :۔ غیر قانونی طریقے سے کسی کا مال لینا کسی کو جائز نہیں ۔

اہم عربی مآخذ[1]

مع اسمائے مؤلفین بہ ترتیب حروف تہجی

۱۔ قرآن کریم

ابو نصر (ہبۃ اللہ بن سلامۃ) : 'الناسخ و المنسوخ' ، برحاشیۂ اسباب نزول ۔

الرازی (فخرالدین محمد) : 'مفاتیح الغیب المشتہر الکبیر' مطبع عامرۂ شرقیہ مصر ، ۱۳۲۴ھ آٹھ اجزا ۔

الزمخشری (محمود) : 'تفسیر الکشاف' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ، چار اجزا ۔

الزنجانی (ابو عبداللہ) : 'تاریخ القرآن' ، قاہرہ ، ۱۹۳۵ع ۔

سلیمان (شیخ محمد) : 'حدث الاحداث الاقدام علی ترجمۃ القرآن' ، مصر ، ۱۳۵۵ھ ۔

السیوطی (جلال الدین) : 'الاتقان فی علوم القران' ، مطبع معاہد ، مصر ، ۱۹۳۵ع ، دو اجزا ۔

الشرنبلالی : 'رسالۃ النفحۃ القدسیۃ فی احکام قرأۃ القرآن و کتابتہ بالفارسیۃ' ، مصر ، ۱۳۵۵ھ ۔

۱۔ علاوہ دیگر مآخذوں کے خصوصاً قوانین ، رسائل اور قراردادیں جن کے حوالے کتاب ہذا کے حاشیے میں موجود ہیں ۔

الطبری (محمد بن جریر) : 'جامع البیان فی تفسیرالقرآن' ، مصر ، ۱۳۲۱ھ ، تیس اجزا۔
المحلی (جلال الدین) و سیوطی : 'تفسیر الجلالین' ، مطبع حلبی[1] ، مصر ، ۱۳۵۲ھ ، دو اجزا۔
الواحدی نیساپوری (ابوالحسن علی بن احمد) : 'اسباب النزول' ، مطبعة هندية ، مصر ۱۳۱۵ھ۔
الوجدی (محمد فرید) : 'الادلة العلمية على جواز ترجمه معانی القرآن الى اللغات الاجنبية' ، مصر ، ۱۹۳۶ع۔

۲۔ سنت

ابن حنبل (احمد) : 'مسنده' ، مطبع میمنیة ، ۱۳۱۳ھ ، چھ اجزا۔
ابن قطیبة : 'تاویل مختلف الحدیث' ، مصر ۱۳۲۶ھ۔
ابو داؤد السجستانی (سلیمان) : 'السنن' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، چار اجزا۔
ازہری (محمد بشیر) : 'تحذیرالمسلمین من الاحادیث الموضوعة' ، مصر ، ۱۹۰۳ع۔
البخاری : 'الجامع الصحیح' ، مطبع حلبی ، مصر ، نو اجزا۔
البغوی (حسین بن مسعود) : 'مصابیح السنة' ، مطبع صبیح ، مصر ، دو اجزا۔

۱۔ اسی ایڈیشن پر اعتماد کرتے ہوئے ہم نے وہ آیات کریمہ درج کی ہیں جو کتاب ہذا میں آئی ہیں۔

الترمذی : 'السنن'، مطبع حلبی، مصر۔
الزرقانی : 'شرح الموطأ'، مطبع مصطفیٰ محمد، مصر، ۱۹۳۶ع، چار اجزا۔
السیوطی : 'تنویر الحوالک شرح موطأ امام مالک'، مصر، ۱۳۴۸ھ، دو اجزا۔
السیوطی : 'الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر'، مطبع مصطفیٰ محمد، ۱۳۵۲ھ، دو اجزا۔
السیوطی : 'الفتح الکبیر فی ضم الزیادة الی الجامع الصغیر'، جمع النبهانی، ۱۳۵۰ھ، تین اجزا۔
السیوطی : 'اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة'، مطبع حسینیه مصریه، ۱۳۵۲ھ، دو اجزا۔
الشافعی : 'اختلاف الحدیث' اور 'مسند الشافعی' ('کتاب الام' کے حاشیے پر)۔
الشوکانی (محمد بن علی) : 'نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار'، مطبع حلبی، مصر، ۱۳۴۸ھ، آٹھ اجزا۔
العینی (بدرالدین) : 'عمدة القاری شرح صحیح البخاری'، مطبع منیریه، مصر، ۱۳۴۸ھ، ۲۵ اجزا۔
القدسی (حسام الدین) : 'الرد علی رسالة المغنی'، دمشق، ۱۹۲۵ع۔
مسلم : 'صحیح الامام مسلم'، مطبع صبیح، مصر، ۱۳۳۴ھ، آٹھ اجزا۔
المناوی : 'کنوز الحقائق فی حدیث خیرالخلائق'، مصر، ۱۳۰۵ھ۔

النسائی : 'السنن بشرح السیوطی'، مطبع مصریه ، مصر ، ١٩٣٠ء ، آٹھ اجزا ۔

الموصلی : 'رسالة المغنی عن الحفظ الکتاب' ، مصر ، ١٣٤٢ھ ۔

النووی (محی الدین) : 'شرح صحیح مسلم' ، مطبع حجازی ، قاهره ، ١٣٤٩ھ ، اٹھاره اجزا ۔

٣۔ علم الاصول

آمدی (سیف الدین) : 'الاحکام فی اصول الاحکام' ، مطبع صبیح ، مصر ، ١٣٤٨ھ ، تین اجزا ۔

ابن امیر الحاج : 'التقریر و التحبیر' شرح 'التحریر' ، بولاق ، ١٣١٦-١٣١٨ھ ، تین اجزا ۔

ابن حزم : 'الاحکام لاصول الاحکام' ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٤٥-١٣٤٨ھ آٹھ اجزا ۔

ابن حزم : 'رسالة النبذ فی الفقه الظاهری' ، مطبعة الانوار ، مصر ، ١٣٦٠ھ ۔

ابن عبدالسلام (عزالدین) : 'قواعد الاحکام فی مصالح الانام' ، مکتبه حسینیه ، مصر ١٩٣٤ء ، دو اجزا ۔

ابن ملک : 'شرح المنار' ، الاستانه ، ١٣١٤ھ ۔

ابن تیمیه : 'رسالة معارج الاصول' ، مصر ، ١٣٢٣ھ ۔

الاسنوی : 'نهایة السول' شرح 'منهاج الوصول' (منهاج البیضاوی کے ساتھ طبع ہوئی) ۔

البهاری (محب الله بن عبدالشکور) : 'مسلم الثبوت' ، مصر ، ١٣٢٦ھ ، دو اجزا ۔

البیضاوی : 'منہاج الوصول الی علم الاصول'، مطبعة التوفیق، مصر، تین اجزا -

الخضری (شیخ محمد) : 'اصول الفقه'، طبع دوم، مصر، ۱۹۳۳ع -

رضا (محمد رشید) : 'رسالة یسر الاسلام و اصول التشریع العام'، مصر ۱۹۳۸ع -

السبکی (تقی‌الدین و تاج الدین) : 'الابہاج' شرح 'المنہاج' (شرح اسنوی کے ساتھ طبع ہوئی -)

السبکی (تاج الدین) : 'جمع الجوامع' اور اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیة البنانی، مصر، ۱۳۵۴ھ، دو اجزا -

الشاطبی (ابو اسحاق) : 'الاعتصام'، مطبع مصطفٰی محمد، مصر، ۱۳۳۲ھ، دو اجزا -

الشاطبی : 'الموافقات فی اصول الشریعة'، مطبع رحمانیه، مصر، چار اجزا -

الشافعی : 'الرسالة فی علم الاصول'، المطبعة العلمیة، مصر، ۱۳۱۲ھ -

الشوکانی : رسالة القول المفید فی ادلة الاجتہاد والتقلید'، ۱۹۲۹ع -

عضدالدین (قاضی) : ان کی شرح ابن حاجب کی کتاب 'مختصر المنتہی' پر، ۱۳۰۷ھ، دو اجزا -

الغزالی (ابو حامد) : 'المستصفی من علم الاصول'، مصر ۱۹۳۷ع، دو اجزا -

الکوز لحصاری (مصطفیٰ) : 'منافع الدقائق' شرح 'مجامع الحقائق' لابی سعید الخادمی ، آستانه ، ۱۳۰۸ھ۔

۴۔ فقۂ حنفی

ابن البزاز : 'فتاویٰ بزازیه' یا 'الجامع الوجیز' (فتاویٰ هندیه کے حاشیے پر طبع هوا) ۔

ابن الہمام (کمال الدین) : 'فتح القدیر' شرح 'الہدایة' ، اس کے حاشیے پر 'العنایة' ہے ۔ بولاق ، ۱۳۱۵-۱۳۱۸ھ ، آٹھ اجزا ۔

ابن عابدین (محمد امین) : حاشیه موسوم به 'ردالمختار' جو 'در مختار' پر ہے ، دارالسعادة ، ۱۳۲۴ھ ، پانچ اجزا اور تکمله دو جزوں میں ۔

ابن عابدین : شرح منظومه 'عقود رسم المفتی' پر مطبع معارف ، شام ، ۱۳۰۱ھ ۔

ابن عابدین : 'نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف' ۔ مطبع معارف شام ، ۱۳۰۱ھ۔

ابن قاضی سماوة یا سماونة (شیخ محمود بن اسماعیل) : 'جامع الفصولین' ، المطبعة الازہریة ، مصر، ۱۳۰۰ھ ، دو اجزا ۔

ابن نجیم (زین العابدین) : 'البحرالرائق' شرح 'کنزالدقائق' (اور اس کے حاشیے پر ابن عابدین کی تالیف 'منحة الخالق' چھپی ہے) ۔ مطبع دارالکتب العربیةالکبری ، مصر ، ۱۳۲۴ھ ، آٹھ اجزا ۔

ابن نجیم : 'الاشباہ والنظائر' ، مطبع حسینیہ ، مصریہ ، ۱۳۲۲ھ -
ابن وہبان : 'منظومة الوہبانیہ' جو 'المحبیة' کے حاشیے پر طبع ہوئی ، ۱۲۹٦ھ -
الحصکفی (محمد علاءالدین) : 'الدر المختار' شرح 'تنویرالابصار' ، مطبع الواعظ ، مصر ، دو اجزا -
الحموی (احمد بن محمد) : 'غمز عیون البصائر' شرح 'الاشباہ والنظائر' دارالطباعة العامرة ، ۱۲۹۰ھ ، دو اجزا -
الخصاف : 'کتاب الحیل' ، قاہرہ ، ۱۳۱۴ھ -
داماد آفندی (محمد بن سلیمان) : 'مجمع الانہر' شرح 'ملتقی الابحر' اور اس کے حاشیے پر 'الدر الملتقی' چھپی ہے ، دارالطباعة العامرة ، ۱۳۲۸ھ دو اجزا -
الرملی (خیرالدین المنیف) : 'الفتاوی الخیریة' دارالسعادة ، ۱۳۱۱ھ -
الزیلعی (عثمان بن علی) : 'تبیین الحقائق' شرح 'کنز الدقائق' ، بولاق ، ۱۳۱۳ھ - ۱۳۱۵ھ ، چھ اجزا -
السرخسی (شمس الدین) : 'المبسوط' شرح 'الکافی' ، مطبع السعادة ، مصر ، ۱۳۳۱ھ ، ۳۰ اجزا -
الشیبانی (محمد بن الحسن) : 'الجامع الصغیر' ('کتاب الخراج' کے حاشیے پر طبع ہوئی ، مطبع بولاق) -
الشیبانی : 'الجامع الکبیر' ، مطبعة الاستقامة ، ۱۳۵۵ھ -
عالمگیر : 'الفتاوی الہندیة' ، مطبع میمنیة ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -

قاری (ملا علی) : 'شرح الفقه الاکبر'، مصر، ۱۳۲۳ھ -

قاضی خان (محمود اوزجندی) : 'فتاوی خانیہ' (فتاوی ہندیہ کے حاشیے پر) -

الکاسانی (علاءالدین) : 'بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع'، مصر، ۱۳۲۷-۱۳۲۸ھ، سات اجزا -

المرغینانی (برہان الدین) : 'الہدایۃ' شرح 'بدایۃالمبتدی'، مطبع خیریہ، ۱۳۲۶-۱۳۲۷ھ، چار اجزا -

الموصلی (عبداللہ) : 'المختار' اور اس کی شرح 'الاختیار'، مطبع حجازی، مصر، دو اجزا -

۵- فقۂ مالکی

ابن جزی : 'القوانین الفقہیۃ فی تلخیص مذہب المالکیۃ' فاس، ۱۹۳۵ع -

ابن عاصم : 'تحفۃ الحکام'، مطبع مصطفٰی محمد، مصر، ۱۳۵۵ھ - دو اجزا -

ابن فرحون (ابراہیم بن محمد) : 'تبصرۃ الحکام' مصر، ۱۳۰۲ھ، دو اجزا -

التسولی (ابو الحسن) : 'البہجۃ فی شرح التحفۃ'، مع 'التحفۃ' -

الحطاب (ابو عبداللہ) : 'مواہب الجلیل شرح سیدی خلیل'، مطبع سعادۃ، مصر، ۱۳۲۷ - ۱۳۲۹ھ، چھ اجزا -

الخرشی (عبداللہ) : 'شرح مختصر سیدی خلیل'، مطبع عامرۃ، مصر، ۱۳۱٦-۱۳۱۷ھ، پانچ اجزا -

العدوی : ان کا حاشیہ 'شرح الخرشی' پر ('الخرشی' کے حاشیے پر چھپا ہے) ۔
القرافی : 'الاحکام فی تمییزالفتاوی عن الاحکام'، مطبع انوار، ۱۹۳۸ع ۔
مالک (الامام) : 'المدونۃالکبری' ، بروایت سحنون ، مطبع السعادۃ ، مصر ، ۱۳۲۳ھ ، سولہ اجزا ۔
المواق : 'التاج والا کلیل لمختصر خلیل' (حطاب کے حاشیے پر طبع ہوئی) ۔

٦۔ فقہ شافعی

ابن حجر : 'الفتاوی الحدیثیۃ' ، مطبع التقدم ۔
بصیر (ابوالفضل ولی الدین) : 'النهایۃ' شرح 'الغایۃ و التقریب' لابی شجاع ، مصر ، مطبع حجازی ، تین اجزا ۔
الرافعی : 'فتح العزیز شرح الوجیز' (کتاب المجموع کے ذیل میں چھپی) ۔
السبکی (تقی الدین) : 'الفتاوی' ، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵٦ھ ، دو اجزا ۔
السیوطی : 'الاشباہ والنظائر' ، مطبع مصطفی محمد ، ۱۹۳٦ع ۔
الشافعی : 'کتاب الام' ، بولاق ، ۱۳۲۵ھ ، سات اجزا ۔
الشیرازی (ابو اسحاق) : 'المهذب' ، مطبع حلبی، مصر ، ۱۳۴۳ھ ، دو اجزا ۔
الغزالی : 'الوجیز' ، مطبع المؤید والآداب ، مصر ، ۱۳۱۷ھ ، دو اجزا ۔

المزنی : 'المختصر' ('الام' کے حاشیے پر چھپی ہے) -
النووی : 'المجموع' شرح 'المهذب' اور اس کا تکملہ تقی الدین السبکی کا لکھا ہوا، ۱۳۴۴-۱۳۵۳ھ، اب تک بارہ اجزا طبع ہو چکے ہیں -
النووی : 'منہاج الطالبین' مطبع ، خیریہ ، مصر ، ۱۳۱۹ھ -
النووی : فتاوی معروف بہ 'المسائل المنثورۃ' ، دمشق ، ۱۳۴۸ھ -

۷- فقہ حنبلی

ابن القیم الجوزیۃ : 'اعلام الموقعین عن رب العالمین' مطبع منیریہ ، چار اجزا -
ابن القیم الجوزیہ : 'الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ' ، مصر ، ۱۳۱۷ھ -
ابن تیمیہ : 'مجموعۃ الرسائل الکبری' ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -
ابن تیمیہ : 'الفتاوی' ، مصر ، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ ، پانچ اجزا -
ابن رجب (ابوالفرج عبدالرحمان) : 'القواعد فی الفقہ الاسلامی' ، مطبعۃ الصدق الخیریہ ، مصر ، ۱۹۳۳ع -
ابن قدامہ (موافق الدین) : 'کتاب المغنی' ، مطبع المنار ، طبع دوم ، بارہ اجزا -
ابن قدامۃ المقدسی (شمس الدین) : 'الشرح الکبیر' ('مغنی' کے ذیل میں چھپی ہے) -

٨- مقارنات و دیگر مذاهب سنیه

ابن حزم : 'المحلی' ، مطبع النہضة ، مصر ، ۱۳۴۷ھ - ۱۳۵۲ھ ، گیارہ اجزا -
ابن رشد (الحفید) : 'بدایة المجتہد و نہایة المقتصد' ، مطبع صبیح ، مصر ، طبع اول ، دو اجزا -
الدمشقی : 'رحمةالامة فی اختلاف الائمة' ('المیزان الکبری' کے حاشیے پر چھپی) -
الشعرانی (عبدالوہاب) : 'کتاب المیزان الکبری' ، مطبع ازہریه ، ۱۹۳۲ع ، دو اجزا -
صبری (محمد حافظ) : 'المقارنات والمقابلات' ، مصر ، ۱۹۰۲ع -
القرافی (شہاب الدین) : 'الفروق' ، مصر ، طبع اول ، ۱۳۴٦-۱۳۴۴ھ ، چار اجزا -

٩- کتب شیعه در علم فقه و اصول فقه

باقر (الحاج سید محمد) : 'وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل' ، علم اصول میں ، مطبع تبریزی ، ۱۲۹۰ھ -
باقر (محمد) : 'حل العقول لعقد الفحول' ('وسیلةالوسائل' کے ساتھ چھپی ہے) -
الحرالعاملی (محمد بن الحسن بن علی) : 'وسائل الشیعة الی مسائل الشریعة' ، طہران ۱۲۸۸ھ ، چھ اجزا -
الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد) : 'مفتاح الکرامة شرح قواعد العلامة مطبع الشوری ، ۱۳۲٦-۱۳۲۷ھ ، طباعت پوری نہیں ہوئی -

الحلی المحقق (جعفر بن الحسن) : 'شرائع الاسلام'، مطبع تبریزی، ۱۳۲۰ھ۔

العیمی : 'الروضۃ النضیر' شرح 'المجموع' (فقۂ زیدی) مع تتمہ للحسنی الیمنی، مطبع السعادۃ، مصر، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ھ، پانچ اجزا۔

الکاظمی (محمد مہدی) : 'احسن الودیعۃ فی تراجم مشاہیر الشیعۃ'، بغداد، ۱۳۴۸ھ، دو اجزا۔

الکاظمی (محمد مہدی) : 'عناوین الاصول'، بغداد، ۱۳۴۲ھ۔

الکلینی : 'اصول الکافی'، ۱۳۰۵ھ۔

۱۰۔ تاریخ فقہ اور طبقات فقہا

ابن الجوزی : 'مناقب الامام احمد بن حنبل'، مطبع سعادۃ، مصر، ۱۳۴۹ھ۔

ابن فرحون : 'الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب'، مصر، ۱۳۵۱ھ۔

ابن الندیم : 'الفہرست'، مطبع رحمانیہ، مصر، ۱۳۴۸ھ

ابن خلکان : 'وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان'، مطبع میمنیہ، مصر، ۱۳۱۰ھ، دو اجزا۔

ابن عبدالبر : 'الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہا'، قاہرہ، ۱۳۵۰ھ۔

ابن قتیبۃ : 'الامامۃ والسیاسیۃ'، مطبع مصطفی محمد، مصر، دو اجزا۔

ابن قتیبۃ : 'المعارف' مطبع اسلامیہ، مصر، ۱۹۳۴ع۔

امین (احمد) : 'فجرالاسلام' ، مصر ، طبع دوم ، ۱۹۳۳ع -
امین (احمد) : 'ضحی‌الاسلام' ، مصر ، ۱۹۳۴-۱۹۳۶ع ، تین اجزا -
التنبکتی : (سیدی احمد بابا) : 'نیل الابتہاج بتطریز الدیباج' بر حاشیہ 'الدیباج المذہب' تصنیف ابن فرحون -
تیمور باشا (احمد) : 'نظرۃ تاریخیۃ فی حدوث المذاہب و انتشارہا' ، مطبع سلفیہ ، قاہرہ ، ۱۳۴۴ھ -
الحسینی (ابوبکر بن ہدایۃ اللہ) : 'طبقات الشافعیۃ' ، بغداد ، ۱۳۵۶ھ -
الخضری : 'تاریخ التشریع الاسلامی' ، مصر ، طبع دوم ، ۱۹۲۶ع -
الخضری : 'محاضرات تاریخ الامم الاسلامیۃ' ، طبع چہارم ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ، دو اجزا -
الخضری : 'محاضرات تاریخ الدولۃ العباسیۃ' ، طبع چہارم ، مصر ، ۱۳۵۳ھ -
الخطیب (احمد بن علی) : 'تاریخ بغداد' ، مصر ، ۱۹۳۱ع ، ۱۴ اجزا -
الرازی (فخرالدین) : 'مناقب الامام الشافعی' ، مصر ، ۱۲۷۹ھ -
رضا (محمد رشید) : 'تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ' ، مطبع المنار ، ۱۹۳۱ع -
سامی بک : 'قاموس الاعلام' ، استانبول ، ۱۳۰۶ھ -

السبکی (تاج الدین) : 'طبقات الشافعیة الکبری'، مصر، ۱۳۲۴ھ، چھ اجزا۔

السبکی والسایس والبربری : 'تاریخ التشریع الاسلامی'، مصر، طبع دوم، ۱۹۳۹ع۔

السیوطی : 'حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة'، مطبع مصطفیٰ محمد، مصر، دو اجزا۔

الشطی (جمیل) : 'مختصر طبقات الحنابلة'، دمشق، ۱۳۳۹ھ۔

الشیرازی : 'طبقات الفقها'، بغداد، ۱۳۵۶ھ۔

طاشکبری (محمد بن مصطفیٰ) : 'الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیة' (بر حاشیه ابن خلکان)۔

عبدالقادر (ڈاکٹر علی حسن) : 'نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی'، جزو اول، قاهره، ۱۹۴۲ع۔

عرنوس (محمود) : 'تاریخ القضاء فی الاسلام'، قاهره ۱۹۳۴ع۔

الفقی (محمد حامد) : 'اثر الدعوة الوهابیة'، مصر، ۱۳۵۴ھ۔

الکنوی الهندی (محمد) : 'الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة مع التلیقات السنیة'، مصر، ۱۳۲۴ھ۔

مبارک (ڈاکٹر زکی) : 'کتاب الام' پر اس کا رساله، مصر، ۱۹۳۴ع۔

مشرفة (عطیة مصطفی) : 'القضاء فی الاسلام'، مصر، ۱۹۳۹ع۔

۱۰- دیگر کتب عربی

ابن حزم : 'الفصل فی الملل والاهواء والنحل' ، مصر ، طبع اول ، ۱۳۱۷-۱۳۲۸ھ ، پانچ اجزا -

ابن خلدون : 'المقدمہ' ، مطبع بہیة ، مصر -

ابن عبد ربہ : 'العقد الفرید' ، مطبع مصطفی محمد ، مصر ، ۱۹۳۵ع ، چار اجزا -

ابن قتیبة : 'عیون الاخبار' ، مطبع دارالکتب المصریة ، قاہرہ -

ابن منظور : 'قاموس لسان العرب' -

ابو یوسف : 'کتاب الخراج' ، بولاق ، ۱۳۰۲ھ -

الجریدة الرسمیة اللبنانیة -

الافغانی (جمال الدین) و عبدہ (شیخ محمد) : 'العروة الوثقی' ، مطبع اهلیه ، بیروت ، ۱۹۳۳ع -

سلیمان (شیخ محمد) : ان کا رسالہ 'بای شرع نحکم' ، قاہرہ ، ۱۹۳۶ع -

شاکر (احمد محمد) : 'الشرع و اللغة' ، قاہرہ ، ۱۹۴۴ع -

الشہرستانی : 'الملل و النحل' (بر حاشیہ ابن حزم) -

العارف (عارف) : 'القضاء بین البدو' ، مطبع بیت المقدس ، ۱۹۳۳ع -

شاہ ولی اللہ الدہلوی : 'حجة اللہ البالغة' ، مطبع منیریہ ، ۱۳۵۲ھ -

عبدہ (شیخ محمد) : 'الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدینة' ، مطبع المنار ، مصر ، ۱۳۵۰ھ -

الغزالی : احیاء علوم الدین' ، مطبع عثمانیه مصریة ،
۱۹۳۳ع ، چار اجزا -
'قانون اصول المحاکمات المدنیة' و 'قانون الموجبات اللبنانی' -
الماوردی — 'الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة' ، مطبع محمودیه تجاریه ، مصر -
'مجلة الاحکام العدلیة' اور اس کی شروح جو مسعود آفندی ، علی حیدر ، باز ، غزی ، محاسنی اور اتاشی وغیرہ کی لکھی ہوئی ہیں -
'مجموعة القوانین' ، مطبع صادر ، بیروت -
'النشرة القضائیة اللبنانیة' -

غیر عربی مآخذ

ABDURRAHIM—Muhammadan Jurisprudence. London and Madras, 1911.

AGHNIDES—Muhammadan Theories of Finance. New York, 1916.

ALI, Dr. ZAKI—Islam in the World. Lahore, 1947.

ALLEN—Law in the Making. Oxford, 1930.

AMEER ALI—The Spirit of Islam. London, 1949.

AUSTIN—Jurisprudence, Student's edition. London, 1920.

BONNIER—Traite des preuves. Paris, 1888.

COLIN ET CAPITANT—Cours elementaire de droit civil francais. Paris, 1923-25, 3 Vols.

COULANGES, F. de—La cite antique. Paris, 1923.

DIAMOND—Primitive Law. London, 1935.

THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM—Leiden and London. 1908-1938.

ESMEIN—Cours elementaire d'histoire du droit francais. Paris, 1921.

GEIGER—Judaism and Islam, translation by Young. Madras, 1898.

GIBB—Mohammedanism. Oxford, 1949.

GIRARD—Manuel elementaire de droit romain. Paris, 1924.

GIRARD—Textes de droit romain. Paris, 1923.

GLASSON, TISSIER ET MOREL—Traite theorique et pratique de procedure civile. Paris, 1925-36, 5 vols.

GOADBY—Introduction to the Study of Law. London, 1921.

GOLDZIHER—Le dogme et la loi de I'Islam. Paris, 1920.

HARRIS—Principles and Practice of the Criminal Law, London, 1926.

MUHAMMAD IQBAL--Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1930.

ISLAMIC REVIEW—Woking, Surrey. England. 1949—1951.

THE JEWISH ENCYCLOPEDIA—Revised edition. New York, 1925.

KENNETT—Bedouin Justice. Cambridge, 1925.

KREMER (von)—Culturgeschichte des Orients under den Chalifen. Wien, 1875.

LAOUST, H.—Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya. Beyrouth, 1948.

LAOUST, H.—Le Precis de droit d'Ibn Qudama. Beyrouth, 1950.

LEE—Historical Jurisprudence. London, 1911.

MAHMASSANI, SOBHI—Les Idees economiques d' Khaldoun, Lyon, 1932.

MAINE (H. S.)—Ancient Law. London, 1927.

MASSIGNON, LOUIS—Situation de I'Islam. Paris, 1939.

MASSIGNON—Annuaire du monde musulman. Paris, 1923, 1929 and 1954.

MULLA—Principles of Muhammedan Law. Calcutta, 1938.

MONTESQUIEU—De I'esprit des lois. Paris, Flammarion, 2 vols.

NOELDEKE—Geschichte des Qorans. Goettingen, 1860.

OSTROROG—The Angora Reform. London, 1927.

PLANIOL—Traite elementaire de droit civil, Paris, 9me ed., 3 vol.

POLLOCK—A First Book of Jurisprudence. London, 1918.

POLLOCK—Introduction and Netes to Maine's Ancient Law. London, 1914.

SALMOND—Jurisprudence. London. 1924.

SCHACHT, T—The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.

SMITH, W. G.—Modern Islam in India. Lahore, 1946.

SYMONDS, R.—The Making of Pakistan. London, 1949.

WELLES (Sumner, G. ed.)—An Intelligent American's Guide to the Peace. New York, 1945.

WILSON—Digest of Anglo-Muhammadan Law. Calcutta, 1921.

WUSTENFELD, F.—Der Imam el-Schafi'i and sein Anhanger. Goettingen.

WUSTENFELD—Vergleichungs-Tabellen, der Muhammedanischen undC hristlichen Zeitrechnung. Leipzig, 1854.
